

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

GUILHERME CORDEIRO PIRES

**FAZEI DISCÍPULOS DE TODAS AS RELIGIÕES: A ADI 4439 E A RELIGIÃO NA
ESFERA PÚBLICA DE UMA ERA SECULAR**

BRASÍLIA
2019

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

GUILHERME CORDEIRO PIRES

**FAZEI DISCÍPULOS DE TODAS AS RELIGIÕES: A ADI 4439 E A RELIGIÃO NA
ESFERA PÚBLICA DE UMA ERA SECULAR**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Direito, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a Obtenção do grau de Bacharel em Direito.
Orientador: Professor Doutor Paulo Henrique Blair de Oliveira

Brasília
2019

GUILHERME CORDEIRO PIRES

**FAZEI DISCÍPULOS DE TODAS AS RELIGIÕES: A ADI 4439 E A RELIGIÃO NA
ESFERA PÚBLICA DE UMA ERA SECULAR**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Direito, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a Obtenção do grau de Bacharel em Direito.
Orientador: Professor Doutor Paulo Henrique Blair de Oliveira

Professor Doutor Paulo Henrique Blair de Oliveira
Orientador – Faculdade de Direito/UnB

Professor Doutor Argemiro Cardoso Moreira Martins
Membro – Faculdade de Direito/UnB

Professor Doutor Menelick de Carvalho Netto
Membro – Faculdade de Direito/UnB

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus Pai, Criador dos céus e da terra, por criar todas as coisas para participar da comunhão de dádiva recíproca de amor que ele sempre deu ao Filho, o qual se fez homem para perder tudo que tinha a fim de me dar tudo o que é dele no Espírito que sempre o vinculou ao Pai, o qual habita em mim para me levar de volta a Deus, este único Deus, que é mais íntimo de mim do que o meu próprio eu. Obrigado!

Agradeço aos meus pais que sempre apoiaram a minha caminhada acadêmica e foram sábios em me propor este curso mesmo quando eu não via valor nele. Eu não teria lido nada que eu já li se não fosse pela educação atenciosa e amorosa que vocês me deram. Agradeço à minha irmã por não me poupar de conversas que me instigam ao pensamento e uma grande vontade de se conectar comigo. Agradeço à Joyce Bandeira por estar presente comigo nesta última etapa do meu curso, sendo um oásis de alegria em uma época tão cheia de ansiedades.

Agradeço à Igreja Presbiteriana do Sudoeste, por ter me formado litúrgica e espiritualmente para que eu pudesse tomar forma intelectualmente. Agradeço à Sociedade Cristã Acadêmica, ao Núcleo de Vida Cristã e à empresa The Pilgrim por terem, de diferentes formas, me dado diversas oportunidades de desenvolver competências que carregarei durante toda a minha empreitada acadêmica. Além disso, as amizades que estabeleci nesses ambientes com certeza repercutem na eternidade.

Agradeço à comunidade acadêmica da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília que, juntamente com meus excelentes estágios na Procuradoria da República no Distrito Federal e na Defensoria Pública do Distrito Federal, me ensinou a gostar do Direito. Agradeço especialmente ao meu professor orientador Paulo Blair por ter, desde o nosso primeiro encontro para avaliar um *paper* relacionado indiretamente ao tema desta pesquisa, acreditado no meu potencial acadêmico, me desafiado ao rigor intelectual e sempre me dando boas discussões para refletir.

A tolerância moderna na verdade é uma tirania.

É uma tirania porque é um silêncio .

(G.K. Chesterton)

RESUMO

A Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439 ao tratar sobre a constitucionalidade do modelo de ensino religioso confessional no sistema público de ensino toca pontos centrais do debate sobre o lugar das razões religiosas na esfera pública. O objetivo geral desta pesquisa é esclarecer como modelos teóricos diferentes podem determinar o curso do debate instalado em torno do referido caso julgado pela Suprema Corte e em que medida um modelo mais robusto teoricamente pode auxiliar numa avaliação equilibrada dos argumentos apresentados pelos ministros.

Para esse fim, após esboçar a agenda da discussão acadêmica desta questão pós-Rawls, a sua ideia de razão pública se deparará com duas objeções: o desafio da delimitação do religioso e o desafio da ética política do respeito. Como tentativa de responder esses desafios, Habermas propõe a tradução das razões religiosas em linguagem pública secular, dentro de seu quadro teórico mais amplo, com vantagens substanciais em relação ao modelo rawlsiano.

Todavia, com base no pensamento de Charles Taylor, a proposta habermasiana enfrenta os mesmos dois desafios, desde que aprofundados por meio das contribuições taylorianas sobre teoria da secularização e teoria da identidade, respectivamente. O modelo de Taylor, por sua vez, é mais vantajoso em relação aos demais para responder aos dois desafios e descrever de forma mais coerente o lugar das razões religiosas na esfera pública por meio de uma fusão de horizontes gadameriana.

Por fim, retornando às discussões dos ministros do Supremo Tribunal Federal em torno da constitucionalidade do ensino confessional, tanto os argumentos da maioria quanto os da minoria são deficientes frente aos mesmos desafios enfrentados pelos modelos de Rawls e Habermas, especialmente se fortalecidos pelas contribuições taylorianas. Dessa forma, é preciso abandonar o modelo deficiente de integração das razões religiosas na esfera pública compartilhado por ambos os lados do debate para que novas vias para solução da controvérsia surjam, passando pela redefinição pedagógica dos modelos de ensino religioso. Todavia, concluir-se-á que a hipótese majoritariamente negativa deste trabalho será confirmada, a saber, que a controvérsia tem por premissa necessária de sua

resolução a assunção de um modelo teoricamente robusto do lugar das razões religiosas na esfera pública, como o de Charles Taylor faz.

Palavras-chave: Razão pública. Religião na esfera pública. Ensino religioso confessional. Liberdade de religião. Estado laico. Charles Taylor.

ABSTRACT

The petition for unconstitutionality against Legal Measure (ADI) about the the confessional religious education model (ADI 4439) in Brazilian public schools interacts with central points of the debate concerning the place of religious reasons in the public sphere. The main goal of this research is to clarify how different theoretical models can determine the course of the debate surrounding this Supreme Court case and to what extent a more robust theoretical model can help in a balanced evaluation of the arguments presented by each justice.

To that end, after outlining the agenda for the post-Rawls academic discussion, his idea of public reason shall deal with two objections: the challenge of demarcating the religious and the challenge of the political ethic of respect. As an attempt to address these challenges, Habermas proposes the translation of religious reasons into secular public language, understood within his broader theoretical framework, obtaining substantial advantages over the Rawlsian model.

However, based on Charles Taylor's thinking, the Habermasian proposal faces the same two challenges, after they are further developed through Taylor's contributions on secularization theory and identity theory, respectively. The Taylor model, on the other hand, is able to answer both challenges and describes in a more coherent way the place of religious reasons in the public sphere through a Gadamerian fusion of horizons.

Finally, returning to the discussions of the Supreme Court case, both majority and minority arguments cannot answer the same challenges faced by the Rawls and Habermas models, especially after they are strengthened by Taylor's contributions. Thus, it's necessary to abandon the deficient model of integration of religious reasons in the public sphere shared by both sides of the debate so that new ways of solving the controversy can emerge, through the pedagogical redefinition of what is religious education. However, the mainly negative hypothesis of this work will be confirmed, namely that one of the premises necessary to solve this controversy is to spouse a theoretically robust model of the place of religious reasons in the public sphere, such as the one presented by Charles Taylor.

Keywords: Public reason. Religion in the public square. Confessional religious education. Freedom of religion. Secular state. Charles Taylor.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	09
2. COMO JOGAR: O DEBATE SOBRE O LUGAR DE RAZÕES RELIGIOSAS NA ESFERA PÚBLICA.....	13
2.1 RAWLS DÁ AS CARTAS	14
2.2 CARTAS MARCADAS? TRAPAÇA? OBJEÇÕES À RAZÃO PÚBLICA	17
2.3 HABERMAS CORTA O BARALHO	25
2.4 PERGUNTAS QUE PERMANECEM: ESTA MÃO AINDA ESTÁ SUSPEITA.....	30
3. AS PERGUNTAS (E RESPOSTAS) MAIS PROFUNDAS FEITAS POR CHARLES TAYLOR	34
3.1 O QUE É SER SECULAR?	35
3.2 EXISTE ÉTICA POLÍTICA SEM O BEM? E O QUE É RESPEITO?	42
3.3 DE TRADUÇÃO A DIALETOS COMERCIAIS: O MODELO DE TAYLOR PARA A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA.....	48
4. REPOSICIONANDO O ENSINO RELIGIOSO EM UMA ERA SECULAR	57
4.1 O COMEÇO: O PEDIDO DA POSTULANTE	57
4.2 O ENSINO RELIGIOSO LAICO E IGUALITÁRIO: ARGUMENTOS DOS VOTOS PELA PROCEDÊNCIA DO PEDIDO	59
4.3 O ENSINO RELIGIOSO IRREDUTÍVEL E LIVRE: ARGUMENTOS DOS VOTOS PELA IMPROCEDÊNCIA DO PEDIDO	64
4.4 QUAL ENSINO RELIGIOSO? RELIGIÃO DE QUEM? UMA AVALIAÇÃO.....	68
5. CONCLUSÃO	75
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

1. INTRODUÇÃO

É um conhecido mandato cristão a ordem, atribuída a Jesus de Nazaré no evangelho bíblico de Mateus, de “fazer discípulos de todas as nações”. Essa comissão, enquanto expressão do proselitismo religioso, já foi interpretada como reinauguração do judaísmo para os gentios, declaração de fundação estratégica de organizações eclesiais, imperativo de testemunho pelo martírio, política expansionista da cristandade, motivação para conversão forçada, argumento para Inquisição da fé alheia, chamado de guerra em nome da fé, clamor por transformação social, reivindicação de leis públicas teocráticas, incentivo ao discipulado individual, causa de mudança radical de vida e alegoria de jornada mística da alma. E também foi entendida como razão para trazer o ensino religioso para o Brasil por meio dos jesuítas desde o século 15.¹

Talvez o ensino religioso no Brasil não tenha mudado tanto desde então, diriam os mais cínicos. Afinal, ainda há preponderância de representação de religiões cristãs, especialmente do catolicismo romano, nos livros didáticos de ensino religioso utilizados nas escolas públicas e apenas o estado de São Paulo de todos os estados brasileiros adota um modelo de ensino religioso claramente secular. Não é incomum certos estados, como o Rio de Janeiro, delegarem a elaboração do currículo escolar correspondente a esta disciplina às confissões religiosas que o ministrarão, conforme supostamente permitido pela própria lei de Diretrizes e Bases da Educação (DINIZ et al., 2010).

Será isso que a Constituição Federal prescreve como ensino religioso facultativo? Ou essa situação claramente afrontaria a ordem constitucional em seus princípios de liberdade religiosa e da laicidade estatal? O único ensino religioso possível deverá ser primariamente científico para ser ensino ou primariamente confessional para ser religioso? Com efeito, ensino religioso é permitir uma religião, tradicional ou secular, fazer discípulos de todas as religiões?

Foram essas questões que confrontaram o Supremo Tribunal Federal no julgamento da Ação Direta da Constitucionalidade (ADI) 4439, na qual a Procuradoria-Geral da República pleiteava a alteração do modelo atual de ensino religioso para o exclusivamente não confessional, o único compatível com a ordem constitucional, a seu ver. Em uma apertada votação, os ministros Alexandre de

¹ Para um esboço da história do ensino religioso no Brasil, ver ALMEIDA, 2006.

Moraes, Edson Fachin, Dias Toffoli, Ricardo Lewandovski, Gilmar Mendes e Cármen Lúcia conseguiram fazer com que a divergência prosperasse e que o acórdão julgasse a improcedência do pedido, de forma a não seguir o voto do relator do caso, o ministro Luís Roberto Barroso, vencido juntamente com Rosa Weber, Luiz Fux, Marco Aurélio e Celso de Mello.

Uma questão frequente levantada nos debates foi sobre o lugar das razões religiosas na esfera pública. Afinal, um dos incômodos para uma sociedade secularizada e plural como o Brasil permitir o ensino religioso confessional, ainda que a título facultativo, em suas escolas públicas parece ser uma infiltração inadequada de razões religiosas em decisões cujas únicas razões deveriam ser não religiosas.

Nesse sentido, sabendo da celeuma acadêmica em torno do ideal de razão pública, o problema enfrentado por esta pesquisa está em como uma proposta teórica no debate sobre razões religiosas na esfera pública impacta a decisão sobre a (im)procedência da ADI 4439, de forma a poder servir de insumo para avaliação crítica de sua fundamentação argumentativa.

Dessa forma, o objetivo geral desta pesquisa é esclarecer como modelos teóricos diferentes podem determinar o curso do debate instalado em torno do referido caso julgado pela Suprema Corte e em que medida um modelo mais robusto teoricamente pode auxiliar numa avaliação equilibrada dos argumentos arregimentados pelos ministros.

Para isso, será necessário compreender a situação do debate acadêmico atual, que, desde John Rawls, enfrenta questões sobre a interação entre razões religiosas e a razão pública numa democracia liberal. Nesse debate, as figuras dos intelectuais públicos e prolíficos acadêmicos Jürgen Habermas e Charles Taylor se avolumam com tamanha proeminência que é necessário comparar criticamente suas contribuições teóricas. A partir daí, obter-se-ão insumos teóricos proveitosos para avaliar as posições e os argumentos expostos pelos ministros da Suprema Corte na ação constitucional investigada.

A metodologia mais apropriada para alcançar esses objetivos é a revisão bibliográfica dos principais marcos teóricos relacionados ao debate sobre razões religiosas na esfera pública, especialmente as obras relevantes de Jürgen Habermas e Charles Taylor, e a análise do inteiro teor do acórdão da ADI 4439, conforme

oficialmente publicado. Vale ressaltar que toda literatura citada diretamente da fonte em inglês é de tradução própria deste autor, com a justificativa de permitir um engajamento mais próximo com os originais dos referenciais teóricos utilizados, bem como uma linguagem mais condizente com o tom desta pesquisa, além da preservação de certos termos típicos de cada pensador, potencialmente perdidos nas edições brasileiras já publicadas.

Tendo esses objetivos em mente, o primeiro capítulo buscará compreender o debate acadêmico sobre o lugar das razões religiosas na esfera pública desde a defesa de John Rawls sobre a ideia de razão pública. Serão apresentados dois desafios comuns ao seu posicionamento. Por meio da obra de Nicholas Wolterstorff e Jonathan Chaplin, será formulado o desafio da ética política do respeito e, por meio das contribuições de Talal Asad e Roy Clouser, será estabelecido o desafio da delimitação do religioso. Nesse ponto, o pensamento de Habermas será introduzido, com atenção às mudanças mais recentes de seu pensamento sobre a tradução de razões religiosas na esfera pública, possibilitando uma resposta inicial aos desafios levantados por meio de transformações e melhoramentos significativos na ideia de razão pública. Por outro lado, mais perguntas serão levantadas sobre a solidez de sua resposta.

No segundo capítulo, aprofundando a persistência das tensões apontadas na resposta de Habermas, seu modelo será mais cuidadosamente comparado (e criticado) com base no pensamento de Charles Taylor. As contribuições do professor canadense sobre teoria da secularização em relação à modernidade e sobre constituição ética da identidade se revelarão particularmente frutíferos para potencialização dos desafios da delimitação do religioso e da ética política do respeito, respectivamente. Essas contribuições também serão fundamentais para a explicação do seu modelo democrático do secularismo e seu entendimento de fusão de horizontes como paradigma para a interação entre razões religiosas e seculares na esfera pública. Desse modo, a proposta de Taylor será vindicada como mais completa e robusta em relação a Habermas e demais teóricos da razão pública, podendo responder aos dois desafios elencados de forma mais satisfatória.

O terceiro capítulo consistirá na exposição dos posicionamentos e argumentos dos dois grupos de votos dos ministros do Supremo Tribunal Federal na ADI 4439 e a sua avaliação conforme o modelo teórico de Charles Taylor. Após

perceber a divisão básica dos dois grupos de ministros com base em suas visões sobre o ensino religioso ser laico ou irreduzivelmente confessional e se a liberdade ou a igualdade religiosa devem prevalecer, os desafios da delimitação do religioso e da ética política do respeito, agora fortalecidos pelo modelo de Taylor serão confrontados com ambas as posições, de forma a questionar sua coerência e solidez. Por outro lado, vias mais sugestivas de remodelação do ensino religioso serão apresentadas com base no modelo de Taylor.

A hipótese central desta pesquisa é majoritariamente negativa, a saber, que as argumentações tanto pela procedência quanto pela improcedência do pedido principal da ADI 4439 possuem defeitos estruturais por não se manterem diante de um modelo teoricamente robusto do lugar das razões religiosas na esfera pública. Por não fazerem jus a uma delimitação adequada do religioso e uma ética política do respeito, soluções mais criativas, atentas tanto a esta era secular quanto ao respeito aos cidadãos livres e iguais em suas diversas concepções religiosas, não puderam emergir. Assim, é imperativo que um ensino religioso facultativo nos moldes constitucionais não deixe de ser religioso, nem de ser respeitoso. De fato, que deixe o outro religioso ser outro e o encontre justamente nessa alteridade. E que aí, finalmente, possa realmente conversar com ele.

2. COMO JOGAR: O DEBATE SOBRE O LUGAR DE RAZÕES RELIGIOSAS NA ESFERA PÚBLICA

A preocupação em torno do ensino religioso confessional na rede educacional pública é uma preocupação sobre o que pode ser dito em público² sobre o religioso. Ela não é autoevidente. Na verdade, é distintamente moderna por duas razões básicas: a própria natureza do fenômeno religioso na modernidade levanta a questão de seus limites públicos³ e a própria natureza da esfera pública representa um distanciamento de organizações sociais claramente fundamentadas em bases religiosas públicas.⁴

Para se entender os dilemas levantados na ADI 4439/DF, não é necessário, para os fins deste trabalho, uma genealogia extensa desse debate moderno, basta um percurso panorâmico pelo debate acadêmico sobre o lugar das razões religiosas na esfera pública. Como qualquer agenda, quem estabelece as perguntas possui vantagens competitivas sobre os demais. Como qualquer panorama, o início e o fim conterão uma boa dose de arbitrariedade e seletividade.

Podemos conter esse cinismo metodológico, todavia, com uma justificativa ocasional dupla. Ao se observar tanto descrições sumárias acadêmicas respeitáveis desse debate, como EBERLE & CUNEO (2017), VALLIER (2018) e QUONG (2018), quanto o ponto de partida invocado pelos próprios julgadores da Corte

² A distinção público e privado se revelará por vezes insuficiente durante este trabalho para dar conta do fenômeno religioso numa era secular e a interação entre razões públicas e razões religiosas. Porém, uma discussão de seu desenvolvimento histórico e limitações descritivas foge do escopo deste trabalho. Para um esboço, ver ARAUJO PINTO, 2003.

³ Essa natureza do fenômeno religioso será um tema constante dos próximos capítulos. Por ora, basta observar a importância de tal reconfiguração com a definição de Slavoj Žižek (2003, p. 3) de modernidade: “Uma definição possível de modernidade é: a ordem social em que a religião não é mais plenamente integrada e identificada com uma forma-de-vida cultural específica, mas adquire autonomia, de forma que ela pode sobreviver como a mesma religião em culturas diferentes. Essa extração capacita a religião a se globalizar ... por outro lado, o preço a ser pago é a religião se ver reduzida a um epifenômeno secundário com relação ao funcionamento secular da totalidade secular”.

⁴ Charles Taylor (2007, esp. p. 185-196) retrata bem o ímpeto secularizante da própria noção de esfera pública na sua discussão do impacto desta no imaginário social moderno como um “novo espaço meta-tópico, em que os membros da sociedade poderiam trocar ideias e chegar a um entendimento comum. Como tal, constituía uma agência meta-tópica, mas tal que era entendida a existir independentemente da constituição política da sociedade e completamente dentro do tempo profano” (p. 196).

Constitucional,⁵ percebe-se que o melhor teórico para ter a primeira palavra no debate é o americano John Rawls (1921-2002).

2.1. RAWLS DÁ AS CARTAS

John Rawls tratou da questão da relação entre religião e política em diversos lugares, mas merecem destaque as suas obras *Liberalismo Político* (RAWLS, 2000 [1993]) e o artigo “The Idea of Public Reason Revisited” [A ideia de razão pública revisitada] (RAWLS, 1997).

Na primeira obra, o autor define razão pública como ideal de cidadania num regime democrático constitucional, pertencente aos cidadãos como tais, tendo por objeto o bem do público e formado pela concepção de justiça política da sociedade. Particularmente, esse ideal incide na “argumentação política no fórum público” (Ibid., p. 264),⁶ o qual inclui tanto o discurso público das autoridades estatais, especialmente juízes e tribunais, quanto a forma pela qual os cidadãos escolhem votar.⁷

Nesse contexto, o princípio liberal de legitimidade determina que o poder político coercitivo só pode ser aplicado sobre outros cidadãos quando justificado “de acordo com uma constituição cujos elementos essenciais se pode razoavelmente esperar que todos os cidadãos endossem, à luz de princípios e ideais aceitáveis para eles, enquanto razoáveis e racionais” (ibid., p. 266). Assim, em decorrência de um dever correspondente de civilidade, um cidadão também apenas poderá recorrer na argumentação pública a valores políticos validados pela razão pública.

⁵ Para poupar o leitor de exemplos que serão repetidos no capítulo 4, basta se referir à definição do ministro relator de secularismo: “o secularismo se manifesta na convivência respeitosa entre cosmovisões distintas, sendo que no espaço público deve prevalecer a razão pública [segue nota de rodapé referenciando a obra *Liberalismo político* de John Rawls], vale dizer, valores laicos que possam ser compartilhados por todos e por cada um, independentemente de suas convicções pessoais privadas” (STF, 2010, p. 46).

⁶ Quanto ao que Rawls chama de “cultura de pano de fundo”, a qual inclui diversos espaços da sociedade civil como instituições religiosas, mídia, escolas e universidades, ele faz questão de ressaltar que sua ideia de razão pública não se aplica (RAWLS, 1997). É interessante apontar que, mesmo a ideia de “razão pública” tendo sido usada fartamente na discussão da ADI 4439/DF, todos os ministros assumiram que não era necessário justificar a sua aplicação a um espaço expressamente excluído pelo seu autor original, a saber, as escolas.

⁷ Nesse ponto, Rawls (1997) afirma posteriormente que os cidadãos devem se portar como se fossem legisladores e se perguntar se as razões motivadoras de seus votos satisfariam o critério de reciprocidade.

A razão pública possui como conteúdo, portanto, os valores políticos da justiça (princípios substantivos de justiça atinentes a elementos constitucionais básicos) e, como uma espécie de correlato argumentativo destes, os valores políticos da razão pública (diretrizes de indagação e concepções de virtude que tornam a aplicação dos valores anteriores possível). Se a justiça básica deve ser justificável perante todos os cidadãos para ser legítima, as formas de argumentação aceitáveis também devem ser, de forma que “devemos apelar unicamente para as crenças gerais e para as formas de argumentação aceitas no momento presente e encontradas no senso comum, e para o métodos e conclusões da ciência, quando estes não são controvertidos” (ibid., p. 274).⁸

O que torna algo justificável como razoável perante outros cidadãos é determinado por Rawls conforme o “critério da reciprocidade”, o qual diz:

o nosso exercício de poder político só é apropriado quando nós cremos sinceramente que as razões que ofereceríamos para as nossas ações políticas, caso as expuséssemos como autoridades governamentais, seriam suficientes e que também pensamos razoavelmente que outros cidadãos poderiam aceitar essas razões razoavelmente (RAWLS, 1997, p. 771).

Porém, segundo Rawls, a razão pública não exclui as doutrinas abrangentes adotadas pelos cidadãos (nas quais se incluem tanto as religiões, quanto vertentes do pensamento secularista),⁹ mas pode ser até fortalecida pelo “consenso sobreposto” existente entre elas, de forma que “os cidadãos defendem o ideal da razão pública não em consequência de uma barganha política, como num *modus vivendi*, mas em virtude de suas próprias doutrinas razoáveis” (RAWLS, 2000, p. 267). Afinal, “as únicas doutrinas abrangentes que entram em choque com a razão pública são aquelas que não têm condições de sustentar um equilíbrio razoável de valores políticos” (ibid., p. 294).

⁸ Ressalte-se que essa ideia de razão pública, embora possua afinidades com a teoria de justiça rawlsiana, não depende dela para sua validade geral, pois, como reconhece Rawls no seu ensaio posterior, ela pode ser compatível com outros modelos (como o de Habermas ou mesmo teóricos católicos romanos do bem comum), desde que se respeite as “ideias subjacentes [ao liberalismo] dos cidadãos como pessoas livres e iguais e da sociedade como um sistema equitativo de cooperação ao longo do tempo” (ibid., 1997, p. 774)

⁹ “De todo modo, um fator central do liberalismo político é que ele considera todos argumentos assim [isto é, secularistas da mesma forma que os religiosos] e, portanto, essas doutrinas filosóficas seculares não fornecem razões públicas. Conceitos e raciocínios seculares desse tipo pertencem à filosofia primeira e à doutrina moral, e se encontram fora do domínio do político” (RAWLS, 1997, p. 780).

Por um lado, como remédio ao pluralismo irreduzível dessas doutrinas abrangentes em conflito, a proposta de Rawls consiste em substituí-las na consideração de questões políticas fundamentais. Por outro, ainda é possível invocá-las no debate público, “desde que, no tempo devido, ofereçamos razões apropriadamente públicas para apoiar os princípios e as políticas que dizemos que a nossa doutrina abrangente suporta” (RAWLS, 1997, p. 776). Essa cláusula de reserva é denominada por Rawls como o *proviso*.¹⁰

O *proviso* permite Rawls, mais uma vez, vislumbrar um papel positivo para as doutrinas compreensivas, quando consideradas numa visão mais ampla da cultura política pública, pois há um espaço para os cidadãos declararem suas doutrinas compreensivas e tentarem compreender as doutrinas compreensivas dos demais e assim reconhecerem e reafirmarem seu compromisso mútuo com o ideal democrático da razão pública (RAWLS, 1997).

A formulação rawlsiana de razão pública foi central para o debate posterior, pois, como EBERLE & CUNEO (2017, s.p.) colocam, “de todas as figuras contemporâneas que moldaram o debate que estamos considerando, contudo, nenhuma exerceu mais influência do que Rawls”.

A partir daí, o que os mesmos autores denominam de visão padrão da assimetria entre razões religiosas e seculares pode receber uma formulação consideravelmente robusta. Desenvolvendo uma doutrina de restrição de razões religiosas,¹¹ o modelo de Rawls assume, de forma a resumir a discussão anterior, “(grosso modo) um fundo de princípios compartilhados sobre a justiça e o bem comum que é construído a partir da cultura política compartilhada de uma democracia liberal” (EBERLE & CUNEO, 2017, s.p.). Desse modo, cria-se uma terceira via entre doutrinas abrangentes, quer seculares, quer religiosas.

Assim, é possível generalizar e formalizar propostas de razão pública, exemplificada acima por Rawls, como VALLIER (2018, s.p.) sugere, num princípio de justificação pública (PJP): “uma lei coercitiva L é justificada num público P se, e somente se, cada membro i de P tiver razão(ões) suficiente(s) R_i para endossar L ”.

¹⁰ Por mais que uma tradução como “condição” ou “cláusula” possa capturar certas dimensões do significado de *proviso*, o termo já assumiu vida própria no debate acadêmico anglófono e será preservado no original durante este trabalho.

¹¹ A proposição cerne desse modelo seria a seguinte, para EBERLE & CUNEO (2017, s.p.): “um cidadão de uma democracia liberal pode apoiar a implementação de uma lei coercitiva L somente se ele razoavelmente crer ter uma justificação secular plausível para L , que ele está preparado para oferecer numa discussão política”.

2.2. CARTAS MARCADAS? TRAPAÇA? OBJEÇÕES À RAZÃO PÚBLICA

Tanto quanto modelos diversos do de Rawls podem ser feitos,¹² inúmeras objeções podem ser levantadas. Quong (2018) sugere as seguintes: a suposição de um relato *idealizado*, uma vez que os princípios políticos básicos justificáveis podem divergir do real consenso assumido pelos cidadãos; uma possível *inconsistência interna*, porque a própria razão pública não seria uma diretriz razoavelmente justificável ou acessível a todos a que se aplica; um risco desnecessário ao se relevar a avaliação da *veracidade* das alegações de cada discurso, uma vez que, além de qualquer relato de razão pública assumir certas pressuposições como verdadeiras e não meramente razoáveis, os princípios políticos resultantes poderão ser inválidos e poderão não ser críveis para os cidadãos; uma *incompletude* das conclusões geradas pela razão pública por não poderem determinar conclusivamente por si só a melhor resposta a certas questões políticas, que dependeriam de compromissos filosóficos mais amplos; uma *exclusão assimétrica* de cidadãos religiosos ao supor uma neutralidade que favoreceria implicitamente visões seculares; e, por fim, se a razão pública assumir um conteúdo determinado na forma de certos princípios liberais, o *processo democrático de deliberação* ficará limitado ao não poder fugir a esse conteúdo fixo.

Vallier (2018), por sua vez, possui sua lista própria de objeções: a *objeção da incompletude* alega que questões importantes não poderão ser respondidas por causa das restrições impostas pela razão pública; a *objeção da indeterminação* afirma que a justificação pública será um mínimo denominador comum insuficiente para gerar diretrizes úteis politicamente; a *objeção antidemocrática* afirma que os princípios de justiça serão fixados de tal forma a evitar o progresso de uma real deliberação; a *objeção de integridade* afirma que pessoas de fé assumirão um fardo assimétrico em relação aos demais e poderão ser forçadas a negar certos preceitos mais públicos e proselitistas de sua fé, indo contra a sua consciência; a *objeção da irrazoabilidade* questiona a possibilidade de uma concepção de "razoabilidade" que não seja desigual e exclua certos membros relevantes do público; a *objeção da assimetria* alega que um liberalismo de razão pública assume uma teoria da justiça que impede um pluralismo razoável sobre a própria noção de justiça; a *objeção da*

¹² Ver uma enumeração e comparação resumida destes em EBERLE & CUNEO (2017), VALLIER (2018) e QUONG (2018).

autorrefutação afirma que o próprio princípio de justificação pública não pode ser justificado para cada participante relevante da esfera pública; a *objeção do perfeccionismo* afirma que as restrições liberais da razão pública previnem o Estado de promover o bem genuíno de seus cidadãos; a *objeção do conjunto vazio* propõe que as conclusões compatíveis com o princípio de justificação pública não conseguiriam gerar um ordenamento jurídico do tamanho necessário para responder regulativamente à estrutura básica de uma sociedade complexa; a *objeção da insinceridade* alega que a razão pública força os cidadãos a exporem apenas razões que não pensam ser as melhores no debate público; a *objeção da indeterminação teórica* alega que o raciocínio gerado pela razão pública sempre se verá num dilema entre distância normativa de posições políticas específicas e motivação suficiente para os indivíduos aceitarem as demandas da razão pública; e, por fim, há *preocupações sobre idealização* na medida em que a razão pública seria uma idealização arbitrária que reflete as preferências políticas de seus proponentes.

Fugiria do escopo deste trabalho desenvolver exaustivamente cada uma dessas objeções, sendo que réplicas adequadas frequentemente geram modelos radicalmente distintos dos discutidos nesta pesquisa. Mais interessante para os nossos propósitos, justamente por trazer à mesa noções inevitáveis assumidas em qualquer posicionamento sobre a viabilidade constitucional do ensino confessional em escolas públicas, é a discussão relacionada à possibilidade de neutralidade religiosa numa era secular dentro de uma democracia ocidental média e em que medida as noções liberais básicas dessas democracias não são violadas pelo ideal de razão pública.

Em particular, o primeiro questionamento a ser desenvolvido é se o modelo de razão pública realmente consegue fornecer uma “língua franca” para a esfera pública de uma certa democracia, livre de compromissos inclinados para o secularismo ou para a religiosidade. Em poucas palavras, será que conseguimos trilhar a terceira via de Rawls? Ou, para mudar a analogia, será que o baralho da razão pública de Rawls está com cartas marcadas?

Por outro lado, o segundo questionamento é se a razão pública realmente é pautado pelo respeito garantido pelas liberdades constitucionais básicas de consciência e de religião, diretrizes fundamentais para a esfera pública de um Estado democrático de direito. Em poucas palavras, será que a razão pública de

Rawls é coerente com os elementos liberais de justiça básica que ele tanto almeja preservar? Ou seja, será que este jogo não está sendo jogado com uma trapaça em relação ao liberalismo?¹³

Um dos escritores mais prolíficos neste ponto é o americano filósofo Nicholas Wolterstorff. Sua crítica ao que chama de posição liberal,¹⁴ particularmente, conforme exposta por Rawls, é multifacetada.¹⁵ Após ressaltar a idealização da equiparação rawlsiana entre a cultura política compartilhada de certa sociedade e a ideia de democracia liberal,¹⁶ Wolterstorff (1997) critica a teoria epistemológica pressuposta por Rawls, na medida em que mantém uma expectativa iluminista de que todos os cidadãos que usem bem a luz da razão humana comum endossarão os princípios de justiça básica gerados por meio da razão pública. Na verdade, o mais razoável seria esperar um dissenso social tão grande nesse ponto quanto em doutrinas abrangentes e concepções religiosas.

A parte mais interessante da crítica de Wolterstorff (1997), porém, é a sua resposta ao argumento de Rawls de que o ideal de razão pública é necessário para se respeitar os concidadãos como livres e iguais, isto é, que eles só serão vistos como portadores de mesma voz política se apenas se oferecer razões razoavelmente compartilháveis. As primeiras ressalvas tratam de questionar a necessidade de essa restrição se estender às razões (e não só a conclusões), o porquê dessa restrição só se estender a elementos básicos de justiça e a

¹³ Adota-se, neste ponto, uma definição ampla de liberalismo e democracias liberais, semelhante ao que RAWLS, 2000 quer dizer com “liberalismo político”.

¹⁴ “Aquilo a que eu me oponho é a posição liberal: a tese de que o papel do cidadão numa democracia liberal inclui uma restrição sobre o uso de razões, derivadas da religião dele, pois as decisões e discussões sobre questões políticas e uma exigência que cidadãos usem, em vez disso, uma fonte independente” (WOLTERSTORFF, AUDI, 1997, p. 81)

¹⁵ A crítica incorpora objeções já apresentadas acima, mas como pontos mais periféricos de seu argumento, que não serão explorados aqui por razões de espaço. Para ser mais específico, Wolterstorff (1997) reitera versões das objeções de autorrefutação (a razão pública não permite a discussão do princípio liberal de legitimidade e da própria razão pública), de indeterminação/incompletude (a fonte independente da razão pública não pode resolver as questões políticas mais importantes que nos confrontam) e de assimetria injusta e falsa neutralidade (as razões religiosas são especialmente prejudicadas porque elas almejam regular a existência social e política de seus praticantes, e não só sua vida privada).

¹⁶ Essa “Ideia” é definida da seguinte forma: “Democracia liberal é o modo de governança que garante a todas as pessoas dentro do território de sua governança igual proteção sob a lei, que garante a seus cidadãos igual liberdade sob a lei para viver as suas vidas como bem entenderem e que requer que o Estado seja neutro quanto a todas as religiões e perspectivas abrangentes representadas na sociedade. [...] A governança da sociedade está investida, em última instância, nos cidadãos adultos normais e que respeitam à lei da sociedade e, no ponto de investimento supremo, cada cidadão assim tem a mesma voz” (WOLTERSTORFF, AUDI, 1997, p. 70).

uniformidade da aplicação a todos os tipos de razões, que são variáveis conforme o interlocutor.

O cerne da questão, todavia, é que há uma desigualdade inerente à discordância que não compromete a democracia liberal: "se minha opinião é Sim e a sua é Não, e se, ao invés de abster de decidir, eu abraço o Sim, então eu não estou tratando a sua opinião como igual a minha. A questão, todavia, é se esse senso de igualdade é relevante para a democracia liberal" (WOLTERSTORFF, AUDI, 1997, p. 108). Pelo contrário, fortalece-a, na medida que lida com seriedade com a dinâmica de persuasão presente numa deliberação e mantém o mesmo peso para o voto de cada cidadão. Entender de forma diversa, exigindo uma razão pública comumente partilhada para orientar a discussão, é comprometer uma política realmente plural, que abarca comunidades múltiplas.¹⁷

Ademais, como Wolterstorff (2012) argumenta num ensaio posterior, a concepção de razoabilidade de Rawls, ao excluir cidadãos que não pensam politicamente em termos de justiça distributiva, sabota o argumento de respeito (ou "reciprocidade") esboçado por Rawls. A razão é que os cidadãos razoáveis estão autorizados assim a excluir os "irrazoáveis" de consideração séria na deliberação pública.

Por fim, Wolterstorff (1997) argumenta que a melhor forma de tratar um interlocutor com respeito como cidadão livre e igual não é segundo as pretensões generalizantes de um ideal de razão pública, mas sim interagindo com as particularidades filosóficas e religiosas das razões por ele apresentadas, bem como abertamente desvelando as razões particulares do próprio emissor. "Precisamos de uma política que não só nos honre na nossa semelhança como livres e iguais, mas

¹⁷ "O que é surpreendente nos proponentes contemporâneos da posição liberal é que eles ainda estão procurando por uma política que é a política de uma comunidade com perspectiva compartilhada. Eles percebem que essa perspectiva não pode, em nossas sociedades, ser uma perspectiva abrangente e que essa comunidade não pode ser uma comunidade que seja a incorporação social de uma perspectiva abrangente. Então eles propõem reduzir as nossas expectativas. Pegue uma sociedade que é mais ou menos uma democracia liberal e então considere um único aspecto dessa sociedade, uma única dimensão: o político. Pense nisso, como constituindo uma comunidade *aspectual*, uma comunidade *dimensional*. A perspectiva que ela incorpora será a cultura política compartilhada da sociedade. essa perspectiva não será abrangente; no final das contas, ela será mais uma perspectiva compartilhada sobre justiça social do que uma perspectiva sobre a boa vida em geral e mais como uma perspectiva compartilhada da natureza da pessoa política do que sobre a natureza humana em geral. Mas essa perspectiva limitada e essa comunidade dimensional serão suficientes para os propósitos em mãos. [...] O liberal não está disposto a viver com um política de comunidades múltiplas. Ele ainda quer uma política comunitarista. Ele está tentando descobrir e formar a comunidade relevante. Ele pensa que precisamos de uma base política compartilhada; ele está tentando descobrir e nutrir essa base" (WOLTERSTORFF, AUDI, 1997, p. 109)

nas nossas particularidades. Porque as nossas particularidades, algumas delas, são constitutivas de quem nós somos, constitutivas das nossas identidades narrativas” (WOLTERSTORFF, AUDI, 1997, p. 111).

Vale ressaltar que a posição de Wolterstorff é profundamente influenciada por suas visões sobre como a religião, especialmente o teísmo, fundamentam aspectos essenciais à democracia liberal, tanto historicamente quanto normativamente. A sua teoria da justiça, por exemplo, reivindica não só que a ideia de direitos naturais inerentes à pessoa humana emergiu historicamente por conta das transformações sociais oriundas do impacto da cosmovisão judaico-cristã, mas também que apenas versões de teísmo conseguem fundamentar normativamente esses mesmos direitos ainda hoje (WOLTERSTORFF, 2008). Nessa concepção, não haveria como excluir razões religiosas do debate público e de sua linguagem de direitos, pois elas são intrínsecas a ele.

A linha argumentativa de Wolterstorff pode ser reforçada por Jonathan Chaplin (2012). Segundo o seu resumo, as principais objeções a restrições religiosas são: (1) argumentos de impacto empírico, no sentido de que o discurso religioso não é mais politicamente divisivo ou violento do que outras formas seculares de discursos político, tendo, na verdade, um grande potencial de pacificação de conflitos e coesão política; (2) argumentos de integração cognitiva, no sentido de que, segundo muitas visões religiosas, não é opcional fundamentar o engajamento político do fiel; e (3) argumentos de simetria epistêmica, os quais reivindicam que razões religiosas são perfeitamente inteligíveis para cidadãos de visões diferentes e não há como excluir fundamentações religiosas sem excluir fundamentações políticas seculares que são normalmente consideradas legítimas segundo a razão pública.

Assim, pode-se resumir toda a argumentação de Wolterstorff, conforme reforçada por Chaplin, em uma espécie de objeção por (in)consistência interna: certas noções intrínsecas ao ideal de democracia liberal (primazia da deliberação pública; respeito a posições antagônicas; direitos humanos; etc.) são de tal forma dependentes de razões religiosas, ou ao menos irreduzivelmente abertas a elas, que não há como excluí-las em nome de certo ideal de razão pública sem prejudicar a própria democracia liberal. Ou seja, para a democracia liberal ser o que é, ela precisa ser fundamentalmente aberta ao fenômeno religioso. E isso não só a título de exceção ou tolerância, mas como integrante intrínseco dela. Assim, a

neutralidade religiosa, no sentido de rejeição a compromissos religiosos específicos como fundamentação argumentativa, seria não só inviável, mas também desrespeitosa aos direitos dos cidadãos de uma democracia liberal.

Porém, mesmo a neutralidade religiosa entendida como mera indiferença a compromissos religiosos e preferência por um "terreno comum" discursivo entre religiosos e não religiosos pode ser igualmente inviável. Talal Asad (2003) argumenta, como parte de seu projeto de construir uma "antropologia do secular", que "o conceito do secular não pode sobreviver sem a ideia de religião" (p. 226). A razão é que o binário secular-religioso foi formado historicamente de tal modo que nenhum dos dois pólos pode ser definido sem recorrer ao outro.¹⁸

Desse modo, como resumido por Mozumder (2011), Asad rejeita definições essencialistas de religião como intrinsecamente exclusivistas e reificantes,¹⁹ e prefere definições mais "adverbiais" (MOZUMDER, 2011, p. 37), de forma que se enfatize o papel das ações na religião e impeça definições estáticas e constantes. Uma narrativa unificada do fenômeno religioso é fruto de uma imposição moderna violenta fruto de um encontro europeu com o "outro" religioso não europeu.²⁰ Assim, para Asad (2001, p. 221), o secular é um "gêmeo siamês" da religião. Nesse sentido, a persistência de uma hierarquização secularista entre ambos em qualquer esfera da

¹⁸ "Eu estou argumentando que 'o secular' não deve ser pensado como o espaço em que a vida humana *real* gradualmente se emancipa do poder controlador da 'religião' e assim alcança o reposicionamento dela. É essa suposição que nos permite pensar que a religião está 'infectando' o domínio secular ou replicando dentro dele a estrutura de conceitos teológicos. O conceito de 'o secular' hoje é parte de uma doutrina chamada secularismo [...] O secularismo constrói em cima de uma concepção particular do mundo ('natural' e 'social') e dos problemas gerados por esse mundo. [...] No discurso da modernidade, 'o secular' se apresenta como o fundamento do qual o discurso teológico foi gerado (como uma forma de falsa consciência) e do qual se emancipou gradualmente na marcha pela liberdade. [...] O interessante sobre essa visão é que, embora a religião seja considerada como estranha ao secular, este é visto como tendo gerado a religião. Historiadores do progresso relatam que a vida secular do passado pré-moderno criou superstições e uma religião opressiva e, no presente moderno, o secularismo produziu uma religião tolerante e iluminada. Assim, a insistência em uma separação nítida entre o religioso e o secular é acompanhada pela alegação paradoxal de que o último continuamente produz o primeiro" (ASAD, 2003, p. 254-256).

¹⁹ "O meu problema com definições universais de religião é que, ao insistir numa singularidade essencial, elas nos distraem de perguntar questões sobre o que a definição inclui e o que ela exclui — como, por quem, para que fim, e assim por diante" (ASAD, 2001, p. 220).

²⁰ "Foi o pensamento antropológico e teológico do final do século 19 que ajuntou uma variedade de usos sociais sobrepostos enraizados em formas de vida em transformação e heterogêneas numa única essência imutável e alegou isso como sendo um objeto de uma experiência humana universal chamada de o 'religioso'. A posição supostamente universal entre 'sagrado' e 'profano' não encontra lugar na escrita pré-moderna [...] O que facilitou a essencialização do 'sagrado' como um poder externo e transcendente? A minha resposta provisória é que as novas teorizações do sagrado estão relacionadas com encontros europeus com o mundo não europeu, no espaço e tempo iluministas que testemunharam a construção de 'religião' e 'natureza' como categorias universais" (ASAD, 2003, p. 31, 35).

sociedade, ou ao menos uma separação entre eles, como a ideia de razão pública supõe, mascara “os relacionamentos complexos de interdependência” (MOZUMDER, 2011, p. 44) entre ambos.²¹

A implicação disso é que “o secular persiste mediante a reprodução de uma forma especial de religião e vice-versa” (MOZUMDER, 2011, p. 47). Desse modo, Mozumder (2011) produz um desenvolvimento do pensamento de Asad no sentido de que não é possível uma linguagem oficial neutra compartilhável por todos, pois esta concepção ignora que a diferença de sentido assumida numa distinção entre linguagens “seculares” e “religiosas” é resultado de uma dinâmica de poder específica de um determinado contexto político, ao invés de essências universais do fenômeno religioso (ou do secularismo).

Essa leitura pode parecer depender demais de pressupostos pós-estruturalistas e anti-essencialistas (como o próprio Mozumder reconhece). Todavia, é possível esboçar uma crítica semelhante a partir de um modelo essencialista e fenomenológico como o de Roy Clouser. Embora o foco deste autor esteja nas relações entre religião, ciência e filosofia, na medida em que este alega que qualquer teoria dessas formas de pensamento é regulada e guiada por algum tipo de crença religiosa e que essas formas de pensamento são admitidas na esfera pública pelo modelo de Rawls, a sua exposição do que denomina “o mito da neutralidade religiosa” é relevante aqui.²²

Após definir crença religiosa como “crença em algo como divino per se não importando como isso é descrito adicionalmente, onde ‘divino per se’ significa ter

²¹ Nesse ponto, é importante ressaltar que mesmo uma concepção altamente privatizada da fé religiosa numa democracia liberal, como as versões mais fortes da ideia de razão pública propõem, o papel formativo da religião é ignorado, mas nunca anulado. Como afirma Mozumder (2011, p. 45), resumindo o pensamento de Asad: “Quando a religião privada desempenha um papel crucial no desenvolvimento da personalidade moral de um cidadão secular, é impossível insistir numa esfera pública (dominada por cidadãos seculares em quem a religião privada tem influência significativa) livre da influência religiosa. Quando as personalidades dos sujeitos modernos são crucialmente influenciadas pela religião privada, a esfera pública é suscetível à influência religiosa; a religião desafia a autoridade secular”.

²² Mesmo que Rawls igualmente não admita “doutrinas abrangentes” não religiosas na esfera pública, ele parece considerar argumentos baseados na ciência moderna como compatíveis com o ideal da razão (RAWLS, 1996). Portanto, se o argumento de Clouser se aplicar à ciência moderna, ele também afetará a neutralidade religiosa reivindicada pela razão pública.

uma realidade incondicionalmente não dependente” (CLOUSER, 2005, p. 23),²³ o autor defende que a formulação teórica consiste numa abstração que extrai conjuntos de propriedades de determinados objetos do seu contexto concreto na experiência ordinária e os relaciona logicamente de modo consciente e sistemático. Esse ato logicamente qualificado e intencional de construção de conceitos, ao intensificar a atenção em determinadas propriedades e no aspecto lógico, isola essas características de certas particularidades do fato analisado para explicar como elas se articulam.

Nesse ponto, Clouser entende que há uma distinção dos tipos de propriedades no processo de abstração, recortando apenas o aspecto relevante para determinada construção teórica. Porém, esse recorte, para ser eficaz, precisa considerar a relação entre as propriedades de outros tipos com o ponto de vista daquele aspecto. Mas o que regula a relação entre os tipos de propriedades precisa ser uma hipótese pré-teórica que antecipe o próprio processo abstrativo, sob pena de circularidade. E essa hipótese, segundo Clouser, deverá lidar com a “conectividade inter-aspectual” de forma a chegar em alguma crença metafísica que será religiosa, na definição dele. Nas palavras do próprio:

Em resumo: é a questão da conectividade inter-aspectual que não pode ser evitada e que força as teorias a assumirem ou especificarem a natureza dessa conectividade. Isso não pode ser evitado porque os diferentes tipos aspectuais não podem ser pensados em isolamento; nós nos tornamos explicitamente conscientes deles apenas quando os abstraímos dos objetos da experiência pré-teórica e os diferenciamos em contraste uns com os outros. É este fato inegável que levanta a questão da natureza de sua conectividade, e responder a essa questão é o mesmo que propor (ou assumir) alguma idéia sobre a natureza básica da realidade. Pois o que quer que seja proposto como sendo a natureza dessa conectividade também, portanto, será a natureza da realidade não dependente de que tudo depende; isso identifica o tipo de cordão que conecta as miçangas do colar ao produzi-las. E é por isso que teorias reducionistas da realidade não podem deixar de conferir status divino ao que quer que escolham para ser esse cordão. Pois, o que quer que uma teoria tome como sendo aquilo do qual todo o resto depende,

²³ Uma definição expandida e mais precisa é a seguinte: “Uma crença é uma crença religiosa desde que (1) seja uma crença em algo como divino per se não importando como isso é adicionalmente descrito; ou (2) é uma crença sobre como o não divino depende sobre o divino per se; ou (3) é uma crença sobre como os humanos vem a estar numa relação apropriada ao divino per se, (4) onde o cerne essencial da divindade per se pe ter o status de uma realidade incondicionalmente não dependente” (CLOUSER, 2005, p. 24).

isso é assim considerado como totalmente não dependente e, portanto, divino per se (CLOUSER, 2005, p. 191-192).²⁴

O que quer que se pense sobre as teorias reconhecidamente controversas (e mais bem desenvolvidas nos escritos originais dos próprios do que foi possível articular aqui) de Clouser e Asad, elas são suficientes para mostrar o perigo de se assumir qualquer definição fácil do fenômeno religioso que o consiga conter em fronteiras claras e sem nenhuma espécie de ideias e propostas políticas admitidas na esfera pública por incorporarem uma linguagem “secular” igualmente acessível a religiosos e não religiosos.

Assim, será necessário, para salvar o modelo de Rawls (e qualquer ideal de razão pública), uma formulação que satisfaça ao menos dois critérios, considerados desdobramentos da objeção geral contra a neutralidade religiosa da razão pública e sua relação com os direitos dos cidadãos. Podemos chamar o primeiro de *o desafio da ética política do respeito* como a tentativa de integrar os elementos religiosos à democracia liberal sem descartar as noções básicas desta, ainda que seja necessário reinterpretá-los, especialmente em seus componentes éticos (resumidos na noção de respeito uns dos outros como concidadãos livres e iguais). Podemos chamar o segundo de *o desafio da delimitação do religioso*, que trata de como conceituar a própria natureza do fenômeno religioso de forma generalizável e imparcial, mas que abandone a compartimentalização artificial da religião como nitidamente separável de uma linguagem secular neutra e hermética.

2.3 HABERMAS CORTA O BARALHO

Vimos que Rawls aparentemente falha no primeiro desafio acima por conta das objeções (além de muitas outras) de Wolterstorff e Chaplin e no segundo por conta das objeções de Clouser e Asad. Outro proponente de destaque, também reconhecido pelos panoramas supracitados, é o filósofo e sociólogo alemão Jürgen

²⁴ Contra a objeção comum de que esse entendimento reduz a religião a uma “metafísica geral”, Guilherme de Carvalho (2016, s.p.) explica: “Clouser deixa claro que não identifica religião e metafísica. A religião é um fenômeno humano complexo, e a metafísica um procedimento teórico. O seu ponto é de que a metafísica explica a estrutura do real a partir de uma pressuposição sobre a realidade incondicional, não-dependente, e que essa pressuposição é religiosa por natureza, pois o incondicional é o divino. E, desde que a ciência não pode operar sem pressuposições metafísicas, não há teoria científica que não pressuponha uma forma de crença religiosa – pagã, panteísta ou bíblica. Assim, a crença religiosa sempre migra para a ciência, por meio de suas inevitáveis pressuposições metafísicas.”

Habermas, reconhecido por muitos como um dos intelectuais públicos de maior influência na Europa e no mundo (COSTA, 2015).

Embora inúmeros aspectos do seu pensamento sejam importantes para entender sua contribuição no debate em tela, o enfoque desta seção estará em como a sua proposta almeja responder aos critérios arguidos pela objeções acima. Assim, não será discutida pormenorizadamente a evolução do seu pensamento em relação à teologia ou à religião em geral, nem sua teoria social ou política mais ampla.²⁵

Habermas concorda com muitas objeções levantadas contra Rawls acerca da razão pública. Além de reconhecer que contribuições significativas de comunidades religiosas à sociedade civil seriam enfraquecidas pela doutrina da restrição liberal, o autor alemão vê o principal problema na concepção rawlsiana como uma divisão de identidades das pessoas de fé e um enfraquecimento da vitalidade da própria esfera pública de uma democracia.

A divisão mental exigida desses cidadãos entre o que conta como “razão pública” e o que são meramente “razões religiosas” coloca em risco a sua própria existência como fiéis, como Habermas (2006, p. 8-9) explica, de uma forma que merece ser citada extensivamente (contando com uma citação de Wolterstorff (1997), *passim*):

... a verdadeira crença [religiosa] não é só uma doutrina, um conteúdo crido, mas também uma fonte de energia de que a pessoa que tem fé extrai performativamente e assim nutre toda a sua vida.

Essa característica totalizante do modo de crença que infunde os próprios poros da vida diária contraria, segundo essa objeção, qualquer troca fútil de convicções políticas enraizadas religiosas para uma base cognitiva *diferente*: ‘pertence às convicções religiosas de um bom bocado de pessoas religiosas na nossa sociedade que *elas deveriam basear* as suas decisões sobre questões fundamentais de justiça *nas* suas convicções religiosas. Elas não veem isso como um opção. É convicção delas que elas devem buscar por inteireza, integridade, integração nas suas vidas: que elas devem permitir a Palavra de Deus, os ensinamentos da Torá, os mandamentos e exemplo de Jesus, e o que quer que seja, moldar a sua existência como um todo, incluindo, então a sua existência social e política. A sua religião não é, para elas, algo *diferente* da sua existência social e política’. O seu conceito fundamentado religiosamente de justiça lhes diz o que é correto ou não politicamente, significando que elas são incapaz de discernir qualquer atração por quaisquer razões seculares.

Se aceitarmos essa objeção, sólida a meu ver, então, o Estado liberal, que expressamente protege tais formas de vida em termos de um direito básico, não pode ao mesmo tempo esperar que *todos* os cidadãos também justifiquem suas afirmações políticas independentemente de suas convicções religiosas ou cosmovisões. Essa demanda estrita só pode ser colocada a cargo dos políticos, que, dentro de instituições estatais, estão sujeitos à obrigação de continuarem neutros diante de cosmovisões

²⁵ Para um estudo interessante da inter-relação de ambos, ver JUNKER-KENNY, 2011.

concorrentes; em outras palavras, ela só pode ser feita a qualquer um que mantém uma função pública ou se candidata para tal.

Esse trecho é muito revelador. Ele mostra que Habermas não só está ciente, como também concorda com as objeções resumidas na seção anterior como o *desafio da delimitação do religioso*.

A classe de objeções denominada *o desafio da ética política do respeito* também é encontrada na argumentação de Habermas (2006, p. 10), na medida em que indica como admitir contribuições religiosas favorece o próprio Estado liberal:

Por razões funcionais, também não deveríamos reduzir precipitadamente a complexidade polifônica de vozes públicas. Pois o Estado liberal tem um interesse em liberar vozes religiosas na esfera pública política e na participação política de organizações religiosas também. Ele não pode desencorajar pessoas e comunidades religiosas de também se expressarem politicamente como tal, pois ele não pode saber se a sociedade secular não iria nessa hipótese se cortar de recursos chave para a criação de sentido e identidade [...]

Tradições religiosas têm um poder especial de articular intuições morais, especialmente com relação a formas vulneráveis de vida comunitária. No caso de debates políticos correspondentes, esse potencial torna o discurso religioso um sério candidato para transportar possíveis conteúdos de verdade, que podem então ser traduzidos do vocabulário de uma comunidade religiosa particular para uma linguagem geralmente acessível. Todavia, as fronteiras institucionais entre a ‘vida na selva’ da esfera política pública e os procedimentos formais dentro de corpos políticos também são um filtro da Babel de vozes nos fluxos informais de comunicação pública de forma a permitir que somente contribuições seculares passem.

Porém, em ambos os trechos, Habermas já indica uma diferenciação entre política formal-institucional e a política da sociedade civil. Diferenciação esta que será central na sua revisão da ideia de razão pública, para a qual agora se volta a atenção.

Habermas acredita que as objeções podem ser resolvidas se o “*proviso*” de Rawls for substituído por um “*proviso institucional de tradução*”. Este *proviso* revisado não mais dividirá as identidades das pessoas de fé religiosa, pois apenas cidadãos vinculados institucionalmente ao Estado deverão (em sentido normativo) apresentar apenas razões seculares.

Por que esse *proviso* revisado não seria um fardo desigual sobre os cidadãos religiosos, de forma a ser incompatível com os pressupostos normativos do Estado liberal? A razão é que a tarefa de tradução é interpretada por Habermas como uma tarefa cooperativa, que exige responsabilidades tanto de cidadãos religiosos quanto de não religiosos. Por ambos se encontrarem numa situação “pós secular”, não apenas como descrição sociológica, mas como condição normativa, deve haver um

reconhecimento recíproco como membros livres e iguais, em que cidadania igualitária e diferença cultural se complementam (HABERMAS, 2008).

Esse reconhecimento recíproco exigirá uma mudança de mentalidade por meio de um processo de aprendizado de ambas as partes, que envolve um *ajuste epistêmico*, impossível de ser imposto legalmente, para a convivência harmônica numa cultura política pós-secular e democrática. A ética da cidadania democrática e a legitimação secular dos princípios constitucionais precisarão ser internalizadas e traduzidas para as premissas de cada comunidade de fé, de forma a alcançar uma consciência religiosa mais reflexiva. (HABERMAS, 2008). O não religioso, por sua vez, deve adotar um pensamento pós-metafísico que leve a sério a possibilidade de veracidade das religiões e sua lógica própria, abandonando o desprezo secularista radical pelas tradições de fé (HABERMAS, 2006).²⁶

Esse processo de aprendizado e tradução, que ocorre na esfera pública informal da sociedade civil mais ampla, deve acabar por entregar razões revestidas de uma linguagem acessível a todos quando chegar à esfera pública oficial, a qual está vinculada ao aparato estatal coercitivo, como parlamentos e órgãos judiciais. Caso contrário, haveria um risco de imposição religiosa anti-democrática (HABERMAS, 2006). A democracia seria violada porque “o procedimento democrático tem o poder de gerar legitimidade precisamente porque ele tanto inclui todos os participantes, quanto tem um caráter deliberativo; pois a presunção justificada de resultados racionais no longo prazo somente pode ser baseada nisso” (HABERMAS, 2006, p. 12).

Percebe-se nesse ponto uma conexão entre a argumentação de Habermas e sua filosofia política mais ampla no que diz respeito à democracia deliberativa e à razão comunicativa. A democracia deliberativa é uma teoria normativa que pressupõe os princípios de universalização (consequências e efeitos colaterais da observância geral da norma são aceitos por todos os indivíduos sem coerção) e o discursivo (a validade das normas depende da aceitação de todos os envolvidos no discurso prático). Criticando as concepções liberais e republicanas por assumirem preferências subjetivas fixas e confundirem a esfera pública com o estatal, a

²⁶ Habermas (2011) destrincha essas obrigações de ajuste nas seguintes: da parte religiosa, ter uma consciência reflexiva com um relacionamento razoável com as demais religiões; uma delegação das decisões sobre conhecimento mundano a ciências institucionalizadas; e uma compatibilização das premissas dos direitos humanos com os seus artigos de fé. Da parte secular, o pensamento pós-metafísico inclui a admissão da possibilidade de conteúdos de verdade nas tradições religiosas, especialmente em questões morais.

democracia deliberativa preza pela valorização das condições comunicativas por todo o processo político (GONZÁLEZ et al., 2009).

Aliado a isso, Habermas diferencia tipos diferentes de racionalização, sendo central para este autor o conceito de razão comunicativa, isto é:

“... um conceito ‘processual’ de racionalidade, que se expressa numa concepção ‘descentrada de mundo’ (...) Habermas não acredita que o mencionado *acordo* (...) seja o estado normal da comunicação linguística, e sim o processo pelo qual ele se realiza, que é o da *intercompreensão* (...) A ‘situação ideal de fala’, portanto, não é idealização de uma suposta comunicação pura e perfeita, mas constitui um pressuposto inevitável, embora contrafactual, da argumentação, cuja referência, longe de ocultar o emprego estratégico da linguagem, define as condições de possibilidade das próprias dissensões e permite estabelecer critérios satisfatórios do consenso racional obtido pela argumentação. Neste sentido, deve-se ressaltar que a argumentação é necessária exatamente para restaurar a perturbação do consenso ingênuo ou ‘acordo prévio’, sempre presente no horizonte de um mundo vivido feito de certezas espontâneas intersubjetivamente reconhecidas.” (ARAÚJO, 1996, p. 67-68)

Assim, o filósofo alemão afirma a impossibilidade de universalização das interpretações das comunidades religiosas particulares como se dava no período pré-moderno, já que a linguagem pós-convencional exige que qualquer conteúdo passe por uma comprovação intersubjetiva por meio do discurso alternativo. (ARAÚJO, 1996).

Por outro lado, Habermas reconhece a persistência de conceitos com forte associação religiosa, mesmo após transformação democrática. Um exemplo é o conceito do “político” (numa referência a Carl Schmitt), agora disperso em fluxos comunicativos no processo de legitimação deliberativa descrito acima, mantendo até hoje uma solidariedade cívica forte, sem abrir mão de uma contribuição vital das religiões (HABERMAS, 2011).

Em conclusão, é possível ver porque Habermas julga possível a adoção de uma linguagem pública oficial compartilhável e justificável a religiosos e não religiosos sem cair em nenhum dos desafios apresentados anteriormente. O *desafio da delimitação do religioso* é respondido por meio do ajuste cognitivo ocorrido no processo de tradução e aprendizado mútuo na esfera pública informal, onde, numa situação ideal, a apresentação de razões irreduzivelmente religiosas ocorreu livremente e a mentalidade do religioso foi mudada para poder traduzir suas noções numa linguagem acessível ao não religioso, o qual também precisou mudar sua mentalidade para colaborar nesse processo. Essa contrapartida do não religioso, somada à necessidade de que a formação da vontade política institucional ocorra

numa linguagem compartilhável e acessível a ambas às partes, como fruto de uma “situação ideal de fala” e um fomento à solidariedade cívica, responderia às preocupações levantadas sob a classe do *desafio da ética política do respeito*.

2.4. PERGUNTAS QUE PERMANECEM: ESSA MÃO AINDA ESTÁ SUSPEITA

Mas será que as respostas de Habermas são satisfatórias? Nesse ponto, basta apontar algumas tensões que persistem na explicação do autor alemão, que posteriormente serão aprofundadas nas críticas desenvolvidas a partir da obra de Charles Taylor.

Essas tensões são bem expostas por André Costa (2015), cuja principal alegação é que a abertura à religião na esfera pública proposta por Habermas não só é insuficiente, como também instancia inconsistências mais amplas no próprio pensamento do alemão. Assim, sem entrar nos meandros da argumentação em prol dessa tese, selecionar-se-á as objeções levantadas por Costa sob as epígrafes dos desafios elencados acima, com o propósito de desestabilizar a aparente solidez do relato habermasiano.

Quanto ao *desafio da delimitação do religioso*, Costa (2005) desvela que a noção do “*proviso* institucional de tradução” representa uma dependência problemática de Habermas de determinada ideia de neutralidade religiosa. Primeiramente, remetendo ao longo debate entre Habermas e Gadamer sobre a relação entre hermenêutica, racionalidade e tradição, argumenta que “a situação ideal de discurso” supostamente universalizável ignora a longa e particular tradição, especificamente iluminista, que a precede e baseia. Por que essa tradição deveria ser privilegiada, até mesmo como guia da mentalidade adotada tanto pelas religiões quanto pelo secularismo, no lugar de quaisquer outras tradições (as próprias religiões e o secularismo, por exemplo)?

Em segundo lugar, o entendimento polarizado e binário de secular-religioso permaneceria no relato pós-secular de Habermas. Como Dillon (2012) denuncia, o fenômeno da religião em Habermas ainda é monoliticamente associado com emoção, moralidade e tradição, enquanto que o secularismo representa o pensamento crítico. Por outro lado, sua compartimentalização do fenômeno religioso

como inerentemente alheio a uma consciência reflexiva e crítica, sua definição cognitivista e incorpórea da fé religiosa, restrita a motivações de crença e comportamento, e sua visão da utilidade religiosa como sendo majoritariamente de importe moral parecem tipicamente modernas, quase kantianas. Sua visão pós-secular da sociedade não exigiria uma definição pós-secular da própria religião, menos dicotômica e cognitivista?

Em terceiro lugar, o fato de Habermas assumir uma postura de agnosticismo metodológico, onde alegações religiosas de verdade ultrapassam a avaliação racional, encontra problemas mesmo dentro de uma concepção mais cognitivista de religião. As objeções já elencadas por Clouser (2005) contra a neutralidade religiosa no sentido de que uma postura religiosa é assumida em qualquer empreendimento teórico vão de encontro ao pensamento pós-metafísico de Habermas e não foram razoavelmente respondidas. Ou seja, o seu pensamento pós-metafísico realmente consegue evitar algum tipo de metafísica?

Aliás, qualquer tentativa contemporânea de pressupor uma oposição básica entre fé e razão, como Habermas faz repetidamente, ou de propor como metodologia algum tipo de agnosticismo metodológico (outra alegação habermasiana) precisa fazer frente às contribuições do renomado filósofo analítico americano Alvin Plantinga. Como é demonstrado reiteradamente na sua obra *Warranted Christian Belief* (PLANTINGA, 2000), objeções *de jure* e meramente metodológicas sobre a irracionalidade das proposições religiosas inevitavelmente pressupõem objeções *de facto* e de inveracidade a essas mesmas proposições. É simplesmente inaceitável que uma obra com contornos epistemológicos tão vultosos quanto a de Habermas passe ao largo das discussões da filosofia analítica contemporânea sobre o tema, das quais Plantinga é uma peça central.

Em quarto lugar, Costa (2005) faz uma alegação ousada, porém já realizada por Ratzinger em seu famoso debate com Habermas (HABERMAS & RATZINGER, 2007), no sentido de este não reconhecer suficientemente o quanto sua própria filosofia assume ideias provenientes de fontes especificamente religiosas. Em particular, utilizando o conceito de Eric Voeglin sobre religiões políticas e sua interpretação da modernidade como uma concretização do sonho gnóstico de imanentização, Costa (2005) argumenta que a democracia deliberativa global desejada por Habermas consiste numa secularização seletiva da esperança cristã.

Contra a alegação de que a tradução de Habermas de conceitos cristãos na sua filosofia seria aceitável num contexto pós-secular, Costa (2005) argumenta que a tradução desses conceitos é simplesmente impossível sem a redução e distorção deles, uma vez que os imperativos da ética judaico-cristã da qual Habermas reconhecidamente bebe não pode ser separada dos indicativos da narrativa judaico-cristã sobre a realidade. Em termos gerais, como que a tradução visualizada por Habermas, tanto em sua filosofia, quanto no seu “*proviso* institucional de tradução”, evita se tornar uma distorção, em que o sentido básico do religioso é perdido?²⁷

As objeções acima já preparam o caminho para as perguntas relativas ao *desafio da ética política do respeito*. Ao mostrarem a incompatibilidade da proposta de Habermas com a própria natureza do fenômeno religioso, não só a tradução postulada se torna fantasiosa, como também a própria ideia de que o ajuste epistêmico requerido do secularista estará em pé de igualdade do religioso, cujo ajuste se torna *conversão* a um tipo de religiosidade secular. Como é respeito ao religioso pedir que ele abandone aspectos fundamentais de sua identidade religiosa (por mais incômodos que sejam numa sociedade secularizada)?

Porém, ainda existem preocupações adicionais, especialmente em relação ao “*proviso* institucional de respeito”. Conforme argumenta Costa (2005), seguindo a crítica de Lafont (2007), se, como Habermas repetidamente insiste, todo dever pressupõe um poder, por que o autor alemão não se preocupou que a divisão de identidades, e a impossibilidade de separação entre a existência política e religiosa, possa continuar mesmo depois da internalização de certa moralidade política comum? Além disso, por que o secularista não sofreria uma divisão de identidades semelhante na sua mudança de mentalidade? Não seria a própria mudança de mentalidade uma divisão de identidade?

Essas críticas a Habermas estão longe de ser conclusivas, ainda mais da forma esboçada que foram apresentadas aqui. Na verdade, elas podem ser vistas como da mesma família das objeções já apresentadas a Rawls, assim como o

²⁷ Como Costa (2005) ressalta, a própria noção de assumir algum pensamento pós-metafísico como ideal já requer uma completa transformação de várias tradições religiosas que ainda são irredutivelmente metafísicas e pré-modernas.

próprio Habermas pode se encontrar na mesma família de Rawls quanto ao projeto fundamental de uma razão pública.²⁸

De todo modo, um defeito notório dessas objeções preliminares, como apresentadas aqui, é o seu silêncio sobre certos pilares do pensamento habermasiano, como seu entendimento de modernidade e sua ética política. A escolha de focar em pontos relativamente periféricos da estrutura teórica, como sua conceituação de religião e seu lugar na esfera pública, é uma crítica razoavelmente limitada, pois essa estrutura ainda pode ser salva dessas objeções, após certas modificações circunstâncias.

Para sanar esse problema, o que se buscará fazer no próximo capítulo é aumentar a profundidade dessas objeções, para que toquem em pontos mais nevrálgicos do pensamento de Habermas, sem deixar de notar concordâncias importantes, por meio da comparação de um intelectual público igualmente influente: o canadense Charles Taylor.

²⁸ As críticas de Habermas a Rawls eram “direcionadas não tanto contra o projeto como tal, mas contra certos aspectos da sua execução” (HABERMAS, 1995, p. 110). Vale ressaltar que essa consideração foi feita antes de Habermas expor suas visões mais desenvolvidas sobre religião e esfera pública, que ocorreram no novo milênio. Ver Costa (2005) e Junker-Kenny (2011).

3. AS PERGUNTAS (E RESPOSTAS) MAIS PROFUNDAS FEITAS POR CHARLES TAYLOR

Charles Taylor parece ser a figura perfeita para se contrapor a Habermas. Em vez de agnóstico, um católico romano “moderno”,²⁹ Taylor já se envolveu em debates acadêmicos com Habermas sobre a filosofia de Hegel, multiculturalismo, hermenêutica, ética filosófica, teorias da democracia, genealogia da modernidade e, evidentemente, o lugar da religião na esfera pública.

Ao mesmo tempo, esse frequente atrito entre ambos autores pode ser entendido por uma convergência básica de seus projetos intelectuais. Não só ambos definem seu trabalho teórico como tentando lidar com o legado ambíguo de Hegel que ainda assombra a filosofia ocidental (TAYLOR, 1999) na tentativa de encontrar um universal concreto que não desrespeite a alteridade (BERNSTEIN, 2005), como também compartilham um mesmo temperamento no desenrolar de sua vocação filosófica. Como Bernstein (2005) demonstra, ambos compartilham certas afinidades com a tradição filosófica do falibilismo pragmatista que gera incontáveis semelhanças entre os dois: um antagonismo ao ceticismo epistêmico “pós-moderno”; uma negação da dicotomia positivista entre fato e valor; uma concepção democrática que valoriza a comunicação dialógica aberta para a deliberação democrática; um papel central concedido ao pluralismo cultural num pensamento cosmopolita; e uma atuação de “intelectual público” semelhante a figuras pragmatistas como John Dewey.

Assim, qualquer crítica feita a Habermas a partir de Taylor não pode perder de vista as concepções teóricas subjacentes de ambos filósofos, que frequentemente tratarão dos mesmos problemas com semelhanças e diferenças significativas. Nessa perspectiva, o objetivo deste capítulo é duplo. Com base no pensamento de Charles Taylor, busca-se tanto aprofundar as classes de objeções ao ideal de razão pública (isto é, o desafio da delimitação do religioso e o desafio da ética política do respeito)

²⁹ A descrição de Taylor dessa postura religiosa é a seguinte: “A visão que eu gostaria de defender, em poucas palavras, é que na cultura moderna e secularista estão misturados tanto desenvolvimentos autênticos do Evangelho, de um modo de vida encarnacional, quanto um fechamento a Deus que nega o Evangelho. A noção é que a cultura moderna, ao romper com as estruturas e crenças da Cristandade, também levou certas facetas da vida cristã além do que elas jamais foram levadas, ou poderiam ser levadas, pela Cristandade. Em relação a formas anteriores de cultura cristã, precisamos ter a humilde percepção de que essa ruptura foi uma condição necessário desses desenvolvimentos” (TAYLOR, 1996, p. 11).

para que se apliquem ao modelo de Habermas, quanto esboçar um modelo teórico positivo que possa lidar mais adequadamente com elas.

Portanto, será observado ao fim que, mesmo que a proposta de Taylor não consiga eliminar todas as tensões, este possui vantagens claras comparado a Habermas e deve ser preferido como modelo teórico sobre o lugar de razões religiosas na esfera pública.

3.1. O QUE É SER SECULAR?

O que denominamos de *o desafio da delimitação do religioso* é uma preocupação central em uma das principais obras de Taylor, *A Secular Age* (TAYLOR, 2007). Foge ao escopo deste trabalho detalhar a genealogia histórica do secular feita nessa obra. Pelo contrário, após esboçar em traços bem gerais o argumento de Taylor para sua descrição da secularização moderna proposta nessa obra, uma nova proposta da descrição tanto do fenômeno religioso quanto da secularização será proposta, que escape das limitações do pós-secularismo defendido por Habermas. Ademais, mostrar-se-á que o entendimento “cultural” da modernidade exposto por Taylor possui nítidas vantagens contraposto ao entendimento “acultural” de Habermas. Antes, porém, é necessário entender como a teoria de secularização de Taylor é inovadora em relação às demais teorias da secularização.

As teorias de secularização são tão antigas quanto a própria sociologia moderna, preocupada como estava em explicar a gênese da modernidade e o que diferenciava a sociedade e cultura ocidental do resto do mundo e de outras épocas. Elas partiam da suspeita que a modernidade de alguma forma deslocou o lugar central que a religião outrora ocupava, ao menos no Ocidente, de forma a gerar um declínio na relevância social da religião. Essa relevância social, por outro lado, tendia a diminuir a religião quantitativamente, em relação ao número de fiéis, e qualitativamente, em relação à intensidade e poder de influência sobre as escolhas e vida de cada fiel (BRUCE, 2011).

Mas o que gerou essas mudanças sociais em relação à religião? Como Steve Bruce (2011) sintetiza, o paradigma da secularização normalmente partia da percepção que a religião monoteísta, especialmente após a intensificação da

devoção exclusiva da Reforma protestante, gerou um tipo individualismo, uma ética protestante e racionalização, os três ramos fundamentais da secularização.

O individualismo, por sua vez, ocasionou uma propensão a uma diversificação religiosa em denominação, cismas e seitas, as quais, por mais que enfraquecessem cada grupo religioso, melhoravam a educação e uma cultura de associação voluntária. Paralelamente, a ética protestante proporcionou o crescimento econômico por meio do capitalismo industrial, levando à diferenciação social e estrutural. Essa diferenciação proporcionou, de um lado, diversidade social, cultural e, posteriormente, religiosa e, de outro, o igualitarismo por trás dos Estados seculares e a democracia liberal. A diversidade religiosa conjugada ao constitucionalismo moderno, daí em diante, foi terreno fértil para denominações religiosas mais moderadas, chegando ao ponto de certo relativismo religioso e uma compartimentalização e privatização da fé religiosa. Por fim, a racionalização proporcionou a emergência da ciência e tecnologias modernas, as quais produziram uma consciência tecnológica, que não era propícia à fé religiosa (BRUCE, 2011).

Por mais que esse apertado resumo já mostre quão complexas são as mudanças envolvidas na modernidade para o declínio da religião, Taylor não se satisfaz com esse nível explicativo. A sua preocupação não é com a religião sair do centro da vida social (o que chama de secularidade¹), nem com a diminuição numérica da prática religiosa (o que chama de secularidade²), mas com a mudança nas “condições de crença”, em vez de mudanças de crença: uma mudança no imaginário social³⁰ de contornos mais éticos, existenciais e hermenêuticos do que externos, epistêmicos e teóricos. Em suas palavras:

a mudança que eu quero definir e traçar é a que nos leva de uma sociedade em que era virtualmente impossível não crer em Deus para uma em que a fé, mesmo para o crente mais teimoso, é só uma possibilidade humana entre outras ... A crença em Deus não é mais axiomática (TAYLOR, 2007, p.3).

Essas novas condições de crença se relacionam às possibilidades de florescimento humano e o que é considerado o maior bem para a existência

³⁰ “Eu quero falar de ‘imaginário social’ aqui, ao invés de teoria social, porque há diferenças importantes entre ambos. Há, na verdade, várias diferenças. Eu falo de ‘imaginário’ (i) porque eu estou falando sobre a forma que pessoas comuns ‘imaginam’ seu ambiente social e isso frequentemente não se expressa em termos teóricos, mas é carregado em imagens, histórias, lendas, etc. Mas também é o caso que (ii) a teoria frequentemente é possuída por uma pequena minoria, enquanto que o que é interessante no imaginário social é que ele é compartilhado por amplos grupos de pessoas, se não por toda a sociedade. O que me leva à terceira diferença: (iii) o imaginário social é aquele entendimento comum que torna possível práticas comuns e um senso amplamente compartilhado de legitimidade” (TAYLOR, 2007, p. 171-172).

humana. Segundo Taylor (2007), a narrativa religiosa das religiões mundiais, exemplificado no caso ocidental pelo cristianismo, propõe uma possibilidade de transformação que vai além da perfeição meramente humana a ser efetuada por um poder superior transcendente que realizará o maior florescimento humano possível justamente ao trazer um bem além e superior do mero florescimento humano. A mudança trazida pela secularização é precarizar a garantia desse bem além do florescimento humano, consistindo na emergência do humanismo exclusivista,³¹ o qual nega a possibilidade, ou mesmo a bondade, de um bem que transcenda o florescimento humano. Essa alternativa disseminada socialmente de uma vida humana plena sem referência ao Deus ou ao transcendente tornou qualquer crença religiosa contestável e exige do fiel uma postura reflexiva para poder adotá-la.

Não atende ao propósito deste trabalho descrever, ainda que de forma panorâmica, o relato histórico de Taylor que transcorre cinco séculos para explicar a secularização ocidental. Mais interessante para nossos propósitos é ver como isso participa de seu argumento para contestar o “paradigma da secularização”. O relato de Taylor sobre a mudança de estruturas de plausibilidade das crenças religiosas, do que é crível e do que não é, possui vantagens sobre as explicações sintetizadas sob o epíteto “paradigma de secularização” por estar desvinculado do que chama de narrativas de subtração, frequentemente ideologicamente motivadas,³² e por oferecer uma narrativa histórica prolongada e particular que é a única maneira de se entender melhor o presente, pois são as contingências da história que definem a identidade humana.³³

³¹ “Pela primeira vez na história, um humanismo puramente autossuficiente veio a se tornar uma opção amplamente disponível. Eu quero dizer com isso um humanismo que aceita nenhum objetivo final além do florescimento humano, nem lealdade a qualquer coisa além desse florescimento. Isso não é verdade para nenhuma sociedade anterior” (TAYLOR, 2007, p.18)

³² O problema com essas narrativas, para Taylor, é que “a dependência excessiva de uma narrativa da subtração ... dá um lugar muito grande a mudanças na crença, contra as de experiência e sensibilidade ... A narrativa da subtração dá pouco lugar a mudanças culturais feitas pela modernidade ocidental, a forma que ela desenvolveu novos entendimentos do self, seu lugar na sociedade, no espaço e no tempo. Ela falha em ver o quão inovadores fomos; sua tendência é ver a modernidade como a emancipação de um cerne contínuo de crença e desejo de uma camada de ilusão metafísica/religiosa que o distorceu e inibiu” (TAYLOR, 2007, p. 573).

³³ “É um fato crucial do nosso predicamento espiritual presente que ele é histórico, isto é, que o nosso entendimento de nós mesmos e de onde estamos é parcialmente definido pelo nosso senso de termos vindo para onde estamos, de termos superado uma condição anterior ... Em outras palavras, o nosso de onde estamos é crucialmente definido em parte por uma narrativa de como chegamos aqui ... Para entendermos bem onde estamos, temos de voltar e contar a história do jeito certo” (TAYLOR, 2007, p. 28-29).

Portanto, nas palavras de James K. A. Smith (2014), o objetivo último de Taylor é “comunicar como que é o *sentimento* de viver numa era secular, qual é o *sentimento* de habitar o espaço de pressão cruzada da modernidade” (SMITH, 2014, p. 24).

Por outro lado, a sua explicação das mudanças referenciadas pelas teorias da secularização tradicional é mais abrangente e profunda. Além de se recusar a ver a religião como um epifenômeno em relação a outra área da existência humana e reconhecer seu papel como motivação independente e irreduzível de comportamentos humanos, o que nem sempre é plenamente reconhecido por teorias da secularização, Taylor vê a secularização como atingindo a todos os ocidentais, até os mais religiosos, por representar “um declínio na perspectiva da transformação” (TAYLOR, 2007, p. 431) de levar o florescimento humano além, para o transcendente. Esse *locus* explicativo é mais interessante por revelar “uma nova localização do sagrado ou espiritual em relação à vida individual e social” (TAYLOR, 2007, p. 437), que é a causa mais profunda da secularização. De todo modo, Taylor (2007, p. 531-532) assim resume a resposta à sua pergunta inicial, valendo uma citação mais alongada:

Negativamente, e deixando de lado toda a construção envolvida, os séculos intervenientes [antes e depois da secularização] testemunharam a dissipação do cosmos encantado [...] Depois veio a introdução, dentro do contexto da ordem moral moderna, de uma alternativa viável à crença, de formas de humanismo exclusivo, por sua vez seguidas de uma multiplicação de posições de crença e descrença, o que eu chamei de “nova”. Isso tudo gerou o desafio, contestação e dissolução de formas sociais anteriores que incorporavam [*embedded*] a presença de Deus no espaço social: as formas paleo-durkheimianas e, em termos gerais, de “ancien régime”. Inicialmente, os maiores beneficiários desse declínio foram as formas neodurkheimianas e outras da Era da Mobilização que foram construídas nas ruínas das estruturas e comunidades do ancien régime. Mas então desenvolvimentos subsequentes minaram elas também, incluindo a alegação de que a civilização precisava ser cristã pra ser ordenada. Não vivemos mais em sociedades em que há um senso disseminado mantido de que a fé em Deus é central para a vida ordenada de que gozamos (parcialmente).

É um mundo pluralista, em que muitas formas de crença e descrença guerreiam entre si e assim se fragilizam mutuamente. É um mundo em que a crença perdeu as matizes sociais que a faziam parecer “óbvia” e incontestável [...] Podemos dizer que este é um mundo em que o destino da crença depende bem mais do que antes das poderosas intuições dos indivíduos, radiando para outros. E essas intuições, novamente, estarão longe de ser autoevidentes para os outros.

[...]

Mas também podemos adicionar uma narrativa complementar que enfatiza os fatos positivos da atual espiritualidade da busca. Por “positivo”, não me refiro características que necessariamente vamos querer endossar; mas só que estamos focando não no que a Era deslocou, mas no que a caracteriza. Aqui o que resulta é o vetor a longo prazo da Cristandade latina, movendo-se firmemente durante metade de um milênio em direção a formas mais pessoais e comprometidas de devoção e prática religiosas. A espiritualidade da busca que vemos hoje pode ser entendida como a forma que este movimento assume na Era da Autenticidade. A mesma tendência a longo prazo que produziu o crente individual disciplinado, consciente e comprometido, calvinista, jansenista,

humanista devoto, metodista; que depois nos dá o cristão “nascido de novo”, agora nos trouxe o buscador peregrino, tentando discernir e buscar o próprio caminho dele/dela. O futuro da religião do Atlântico Norte depende em parte dos resultados concatenados de todo um conjunto dessas buscas; e, por outro lado, das relações, hostis, indiferentes ou (esperançosamente) simbióticas, que desenvolverão entre os modos de busca e centros de autoridade religiosa tradicional, entre o que Wuthnow chama de habitantes e buscadores.

Na descrição positiva, Taylor pôde fornecer uma explicação detalhada, cuidadosa, abrangente e historicamente informada da delimitação do religioso numa era secular: as condições de crença se tornaram tais que qualquer religião (e a irreligião secularista) é inevitavelmente uma *opção*, fragilizada pela convivência com outras opções (*cross pressure*) e não necessariamente vinculada a comunidades mais amplas ou lealdades políticas.

O interessante é que ele conecta explicitamente essa nova delimitação com o aparente paradoxo da religião na esfera pública: ela tanto se retrai porque a ordem moral moderna não posiciona a coesão social e política em compromissos religiosos, mas no consenso sobreposto de Rawls (!); quanto está inevitavelmente presente em decorrência da exigência democrática de expressão livre e autêntica (!) de quais razões são mais profundas para cada cidadão (TAYLOR, 2007).

A explicação de Taylor satisfaz uma frustração recorrente nos relatos de Rawls, Habermas e outros teóricos associados ao ideal da razão pública. Diferente de suas descrições reducionistas, Taylor consegue entender o que é se *sentir* religioso atualmente. Portanto, ele consegue explicar as fronteiras turvas do religioso na sociedade contemporânea justamente ao deslocar a espinha dorsal da compreensão do fenômeno religioso para o aspecto existencial, afetivo e ético. Isso também implode dicotomias e binômios fáceis entre secular e religioso, enfatizando que essas categorias, em certa medida, afetam a todos numa era secular.

Assim, James K. A. Smith (2012) pode nos dar uma conceituação mais satisfatória do fenômeno religioso do que os demais autores citados anteriormente. Fundamentado na obra de Taylor, Wittgenstein, Heidegger e Bourdieu, este autor oferece uma metodologia pós-secular³⁴ para a conceituação religião na medida em que rejeita a antropologia e epistemologia intelectualista da ciência social “secular”, bem como encara certas práticas “seculares” como religiosas.

³⁴ Smith (2012) deixa claro que o secular a ser superado é o que descrevemos como paradigma da secularização e que apenas se move nos sentidos 1 e 2 de secularidade conforme delineados acima por Taylor. O sentido 3 de secularidade, o de fragilização das estruturas de plausibilidade da fé religiosa, é mantido e até melhor explicado por essa metodologia, segundo Smith (2012).

Esse novo paradigma metodológico define a religião como *liturgia*, como “*rituais de interesse último*: rituais que são formativos da identidade, que inculcam visões particulares e normativas da ‘boa vida’ de forma que deslocam outras formações rituais” (SMITH, 2012, p. 167, grifo no original), deslocando a religião de crenças e do transcendente para práticas concretas e até mesmo exclusivamente imanentes.

Essa definição é mais coerente com o relato de Taylor por evitar narrativas de subtração e por transitar melhor no nível explicativo que mais interessa a Taylor: o do imaginário social pré-teórico. Ela também aprimora a crítica de Clouser por lhe tornar independente de um caráter mais cognitivista e restrito a teorias científicas. Por fim, ela não só concorda com o questionamento de Asad do binômio secular-religioso, como também o potencializa ao desafiar a própria antropologia intelectualista moderna por trás tanto do secular quanto do religioso.

Ademais, tanto o modelo de Taylor de secularização quanto a conceituação de Smith de religião colocam em risco a proposta de Habermas. Como Dillion (2012, p. 250) argumenta, o relato de Habermas “subestima a natureza contestada das ideias religiosas,³⁵ marginaliza a centralidade da espiritualidade, emoção e tradição à religião³⁶ e falha em reconhecer o entrelaçamento da religião com o secular”.³⁷ Assim, a abordagem altamente cognitivista de Habermas reduziria o fenômeno

³⁵ “Embora possamos pensar em grupos ou denominações religiosas como comunidades interpretativas, considerações outras que fria racionalidade tipicamente influenciam a seletividade pela qual algumas ideias recebem uma interpretação prática particular ou maior força interpretativa do que outras. Ideias religiosas, semelhantemente a ideias irreligiosas, se desenvolvem a partir de, contextos históricos, sociais, culturais, políticos e institucionais particulares e logo elas não são tão puras quanto alguns presumem; as histórias teológicas, por exemplo, de usura e divórcio, aborto e ordenação feminina na Igreja Católica são exemplos. Os encrustamentos sócio-históricos que qualquer tradição religiosa invariavelmente carrega significam que a apropriação da religião no discurso cívico nunca será uma questão direta de simplesmente recuperar de um cofre histórico um conjunto de princípios, argumentos ou interpretações racionalmente puras cujos sentidos e resultados práticos são pré-dados, desambíguos e incontestados” (DILLION, 2012, p. 260);

³⁶ “A tensão surge, pelo contrário, do fato de que a emoção visceral que muitos associam à religião ou espiritualidade inibe a tradução de sentimentos e experiências para um idioma secular racionalmente coerente [...] É difícil entrar num argumento razoável com indivíduos, grupos e sociedades inteiras para quem a diferença religiosa e cultural constitui uma questão emocional de identidade individual e coletiva ao invés de, como em Habermas, uma questão cognitiva abstrata a ser determinada por argumentação racional” (DILLION, 2012, p. 260, 264).

³⁷ “Como estudiosos culturais e teóricas feministas destacam, todavia, identidades individuais e coletivas normalmente implicam manter simultaneamente identidades e experiências de formação identitária múltiplas, sobrepostas e frequentemente contraditórias. Assim, a despeito de seu novo reconhecimento da religião, ainda parece que Habermas vê o religioso e o racional como domínios nitidamente diferentes e polarizados. A sua dicotomização sugere que indivíduos que têm afiliações e crenças religiosas são nada mais, essencialmente, que crentes religiosos, ao invés de cidadãos modernos que tanto plenamente participam de uma sociedade secular, quanto sustentam simultaneamente crenças religiosas e crenças altamente racionais” (DILLION, 2012, p. 265-266).

religioso ao ignorar sua manifestação concreta e cotidiana e o recria à imagem de suas próprias visões.

Isso compromete o seu aproveitamento dos recursos emancipatórios das religiões para uma sociedade pós-secular porque exclui de consideração justamente aqueles aspectos essenciais da religião que lhe dão maior vitalidade cultural, potencial comunicativo e gravidade identitária para indivíduos e comunidades.³⁸

Por fim, não é só o aspecto explicitamente religioso do relato de Taylor que possui vantagens. Afinal, o próprio Habermas reconhece os méritos da exploração de Taylor em *A Secular Age* quanto ao fenômeno religioso em si.³⁹ Como argumenta Spohn (2015), a razão de Taylor recusar uma delimitação mais estrita ao religioso e uma dicotomia entre fé e razão forte como a de Habermas, todavia, está na diferença entre suas concepções de modernidade. Por Taylor entender a narrativa da secularização como uma narrativa de construção cultural contingente de apenas mais uma visão particular sobre o mundo, tão contestável quanto a visão religiosa, ele se recusa a qualquer hierarquização comunicativa entre o discurso secular e o religioso.

Habermas, por outro lado, mantém uma teoria moderadamente “acultural” da modernidade. Por mais que uma importante inspiração no conteúdo da racionalidade secular ocidental seja o cristianismo, o modo de justificação secular, após um processo de aprendizado, é mais universalizável comunicativamente e, portanto, apto à esfera pública “oficial”: “o que é crucial para Habermas é que a razão secular, pela primeira vez na história, permite a justificação racional de normas numa linguagem comumente compartilhada e de acordo com padrões de raciocínio supostamente aceitáveis por todos” (SPOHN, 2015, p. 128).

O problema com essa concepção acultural de modernidade exposta por Habermas é justamente ser mais uma “narrativa de subtração”. Assim, além dos argumentos especificamente elencados por Smith e Dillion aqui, todo o extenso

³⁸ Um exemplo de como a conceituação do fenômeno religioso por Habermas atrapalha seu modelo do lugar de razões religiosas na esfera pública é vista no seu debate presencial com Taylor (HABERMAS & TAYLOR, 2011). Ao ser questionado de qual seria a excepcionalidade das razões religiosas em contraste a cosmovisões seculares, Habermas coloca uma diferença específica central no pertencimento a comunidade religiosa. Ocorre que, como Taylor (2007) bem observa, a situação pós-durkheimiana do fenômeno religioso ocidental, conjugado a *cross pressure* das perspectivas de transformação e o ideal de autenticidade, fragiliza de tal modo o viés comunitário da experiência religiosa que qualquer diferenciação do fenômeno religioso dependente desse viés se revela radicalmente insuficiente.

³⁹ Ver HABERMAS&TAYLOR, 2011.

trabalho de Taylor em *A Secular Age* pode ser encarado como uma refutação desse entendimento de Habermas.⁴⁰ E essa refutação ainda não foi razoavelmente respondida.

3.2. EXISTE ÉTICA POLÍTICA SEM O BEM? E O QUE É RESPEITO?

Após perceber o fortalecimento do *desafio da delimitação do religioso* pela obra de Taylor, outra tensão apontada para o ideal de razão pública e o pensamento habermasiano é novamente levantada em contato com a obra do canadense: o *desafio da ética política do respeito*. Na verdade, A.T.W. Hung (2017) argumenta que a discussão anterior sobre a relação entre o secular e o religioso se fundamenta em diferenças filosóficas fundamentais entre ambos os autores nas suas visões incompatíveis de racionalidade moral e teoria política. A ética comunitarista substantivista de Taylor, portanto, será vindicada contra a ética do discurso mais procedimental de Habermas, especialmente no que se aplica ao debate entre ambos sobre a política do reconhecimento.

A ética de discurso de Habermas se baseia na distinção entre o discurso ético e o moral, o que se reflete na sua distinção política entre a esfera pública formal e informal. Enquanto o discurso moral lida com normas de um ponto de vista universalizável, formulado segundo os procedimentos da racionalidade intersubjetiva comunicativa, o discurso ético lida com questões substantivas sobre a boa vida de validade condicional e limites contextuais a determinado grupo (HABERMAS, 1990).

Ainda que ambas as formas de discurso tenham um papel na integração social, como vimos acima, Habermas dá prioridade ao discurso no processo de justificação pública. Isso se relaciona a sua distinção entre esfera pública formal e informal na medida em que o discurso ético pode participar da formação da vontade política democrática na deliberação da primeira até quando poderá ser absorvida de forma institucionalizada e traduzida na dimensão oficial da segunda em concepções jurídicas e na linguagem de direitos.

⁴⁰ Além disso, como observa Spohn (2015, p. 130); “enquanto uma resolução ‘geralmente aceitável’ do problema da modernidade parece altamente improvável no futuro próximo, torna-se razoavelmente cada vez mais difícil defender a visão acultural, especialmente à medida que sociedades ocidentais se tornam cada vez mais diversas culturalmente. A teoria política finalmente precisa passar por seu próprio *giro cultural*. Tanto o movimento de Taylor quanto aventuras pós-colonialistas no plano teórico e político dão razões o suficiente para sociedades ocidentais refletirem criticamente sobre o seu lugar no universo moral”.

Embora tanto o discurso ético quanto o moral estejam presentes em ambos os pólos da distinção, ao menos no pensamento atual de Habermas, há clara prioridade do discurso moral na legitimação da lei, como A.T.W. Hung (2017) argumenta. E, já que o discurso religioso está intimamente relacionado ao discurso ético, ele precisa ser traduzido para ser inserido legitimamente e de forma universalizável e democrática na esfera pública oficial.

Taylor discorda de tal distinção entre moral e ética por assumir o que chama de ética procedimental. Segundo DeSouza (1998), e conforme endossado pelo próprio Taylor (1998a), a crítica do filósofo canadense pode ser analisada em três níveis: “1) o indivíduo e a questão de ‘por que ser moral?’, 2) o sócio-político e a questão de justiça como um bem entre outros, 3) o global/intercultural e a questão de teorias da modernidade culturais e aculturais” (DESOUZA, 1998, p. 56). Uma vez que a terceira linha de crítica já foi analisada na seção anterior, apenas as duas primeiras serão tratadas aqui.

Remetendo a uma de suas principais obras, *Sources of the Self*, Taylor (1989) argumenta que a segregação procedimental entre concepções de bem e moralidade pública não faz jus ao ponto singularmente moral de qualquer imperativo dessa ética do discurso. Com base na extensa fenomenologia das intuições morais oferecida nesta obra, bem como uma genealogia das principais orientações morais identitárias na história do Ocidente, a força distintamente moral dessa ética do discurso depende de concepções específicas sobre o bem.⁴¹ Ela pode nos dar argumentos para acreditar nela, mas não pode dar razões genuinamente internas ao fenômeno moral para praticá-la. Ela não consegue explicar a priorização concedida à moral em detrimento da ética sem entrar em consideração de avaliações fortes, distinções qualitativas e hierarquização de bens, aspectos centrais para qualquer deliberação moral e constituição identitária em Taylor. Habermas não consegue responder a uma questão moral básica: “por que eu devo ser moral?”. O seu relato, portanto, não pode dar o melhor relato das vidas de cada um e suas respectivas experiências

⁴¹ “Não só as predileções epistemológicas e morais do naturalismo estão agindo aqui, mas também fortes motivos morais. Eu já falei sobre três: a defesa da vida e desejo ordinários contra as demandas (supostamente enganadoras) de bens ‘superiores’, a concepção moderna de liberdade e uma leitura das demandas da benevolência e do altruísmo. Mas o desejo por uma ética plenamente universal também desempenha um papel [...] Várias combinações desses motivos tendem a levar kantianos e utilitaristas juntos para perto de teorias da ação obrigatória e conjuntamente a compartilhar uma concepção procedimental da ética” (TAYLOR, 1989, p. 85).

ordinárias por excluir o que mais lhes importa e constitui suas identidades em qualquer orientação moral (TAYLOR, 1989).⁴²

Assim, a ética procedimental estaria envolta em uma contradição performativa: ela assume certos hiperbens⁴³ distintivos da cultura moderna, como certa concepção de liberdade e benevolência universal, porém precisa estabelecer uma segregação que nega relevância a todos os bens dessa natureza. Isso gera uma inversão da relação postulada entre o bem (*good*) e o correto (*right*) na medida em que “o bem é sempre primário para o correto ... o bem é o que, em sua articulação, dá o ponto das regras que definem o correto” (TAYLOR, 1989, p. 89). Portanto, a distinção buscada por Habermas, mesmo que limitada a questões básicas de direitos e justiça pública, seria inviável por mutilar a moralidade de seu cerne fenomenológico de se relacionar a certo bem.

A segunda crítica de Taylor mira mais de perto sobre a limitação de Habermas a questões de direitos e justiça pública. A diversidade de bens que se apresentam no espaço moral do indivíduo não pode ser superada no nível social ou político por considerações de direitos e justiça intersubjetiva sem envolver uma difícil decisão entre ambos para cada indivíduo, o que novamente invoca toda a estrutura de bens pressuposta em sua orientação moral.

⁴² Este ponto rememora como o valor fenomenológico da experiência ordinária constitui uma peça chave do relato de Taylor, constituindo o que chama de princípio do melhor relato (*best account*): “O que precisamos *explicar* são as pessoas vivendo as vidas delas; os termos em que elas não podem evitar de viver não podem ser removidos do *explanandum*, a não ser que proponhamos outros termos que elas possam viver com maior clareza. Não podemos simplesmente pular para fora desses termos completamente, com base em sua lógica não se encaixar em algum modelo ciência e que sabemos a priori que seres humanos precisam ser explicáveis nesta ‘ciência’. Isso é uma petição de princípio. Como podemos jamais saber que humanos podem ser explicados por qualquer teoria científica *até que* realmente expliquemos como eles vivem as suas vidas nos seus próprios termos? [...] Os termos que selecionamos tem de fazer sentido para todo o espectro de usos explicativos e da vida. Os termos indispensáveis para a explicação são parte da história que melhor nos dá sentido, a não ser que possamos substituí-los com outros mais claros. O resultado dessa busca por clareza gera o melhor relato que podemos lhes dar em qualquer determinado tempo e nenhuma consideração epistemológica ou metafísica de um tipo mais geral sobre a ciência ou natureza podem justificar deixarmos eles de lado. O melhor relato no sentido acima é o trunfo” (TAYLOR, 1989, p. 58).

⁴³ Para Taylor, hiperbens são “bens que não só são incomparavelmente mais importantes do que outros, mas que fornecem o ponto de vista do qual esses outros precisam ser ponderados, julgados e decididos sobre” (TAYLOR, 1989, p. 63). Isso se relaciona a uma taxonomia moral mais ampla de Taylor sobre diversos tipos de bem, conforme Nigel DeSouza (1998, p. 65): “Em poucas palavras, bens da vida dão sentido e propósito às nossas vidas e ações [o que Taylor chama de ‘incomparável’]; exemplos incluem sucesso financeiro, expressão artística, amor familiar e assim por diante. Hiperbens são bens que, de alguma forma superam alguns ou todos nossos bens da vida e estão acima deles em importância. os exemplos modernos que Taylor considera incluem os nossos compromissos à justiça universal, benevolência e liberdade. E finalmente os bens constitutivos se relacionam a todos esses outros bens como fontes morais, fornecendo a perspectiva dentro das quais eles fazem sentido e têm significado [e que motiva e atrai para a ação]”.

Dessa forma, novamente a distinção postulada pela ética procedimental entre moral e ética seria prejudicada. Como o próprio Taylor (1991, p. 244-245) coloca:

A vida ética, na verdade, confronta-nos com escolhas em que tudo, princípios morais, bens, interesses, o nosso futuro e o dos outros, tudo é levado em consideração. A não ser que tenhamos alguma forma de mostrar *a priori* que alguns desses sempre e sem exceção tomam precedência sobre os outros, nós não podemos de fato segregar a disciplina da filosofia prática em compartimentos herméticos. Sendo assim, a repreensão que eu quero dar aos procedimentalistas é séria: que eles não dão suficiente atenção ao bem para determinar se e quando os princípios morais que eles oferecem devem ser modificados para acomodar as suas demandas.

Em suma, essa crítica exige que Habermas, e os proponentes do ideal de razão pública que concordam com ele neste ponto, reconheça que a cooperação racional consensual não é o único bem constitutivo relevante para a esfera pública, mas que diversas fontes morais semelhantes estão envolvidas, como a própria comunidade, essencial tanto para a formação identitária e orientação moral do indivíduo quanto para solidariedade viabilizadora de comunicação (HUNG, 2017).

Essas duas dificuldades de coerência prática para a ética de discurso habermasiana nos levam ao enfrentamento entre as visões políticas entre ambos os autores, especialmente no que toca ao que Taylor (1994) chama de política do reconhecimento.

Valendo-se de suas usuais genealogias históricas e um engajamento detalhado sobre a questão política do Québec, Taylor (1994) traça um desenvolvimento político afinado às mudanças identitárias ocorridas na modernidade, demandando o reconhecimento individual. Uma vez que há cada vez menos classes e papéis sociais fixos na modernidade, houve um movimento da honra para a dignidade, correspondente a um ideal de autonomia individual, em que se gera uma política de universalismo, bem popular no liberalismo procedimental.⁴⁴ Nesta visão, o respeito deve enfatizar o que todos os cidadãos têm em comum, algum potencial humano universal.

Paralelamente, a conscientização da dimensão essencialmente dialógica da identidade encontrada na personalidade afetiva e relacional do sujeito, correspondente a um ideal de autenticidade, origina uma política da diferença, em que o respeito passa pela identidade singular e distintiva de cada indivíduo ou grupo.

⁴⁴ Como bem resume Cooke (1997, p. 260), o liberalismo procedimental para Taylor, correspondente a nível político do que foi chamado de ética procedimental, é a visão “segundo a qual o Estado garante direitos e proteção iguais a liberdades individuais e abstrai de visões substantivas individuais e coletivas sobre os fins da vida”.

Sendo um desenvolvimento do ideal anterior, também há um potencial humano universal na base do respeito: “o potencial de formar e definir a identidade de alguém, como indivíduo e também como cultura” (TAYLOR, 1994, p. 42). Nesse sentido, a crítica do segundo tipo de política ao primeiro poderia ser feita nos seguintes termos:

Há uma forma de política de respeito igual, como emoldurada num liberalismo de direitos, que é inóspita à diferença, porque (a) ela insiste numa aplicação uniforme das regras definindo esses direitos, sem exceção; e (b) ela suspeita de objetivos coletivos. É claro que isso não quer dizer que esse modelo busca abolir diferenças culturais. Isso seria uma acusação absurda. Mas eu o chamo de inóspito à diferença porque ele não pode acomodar o que os membros de sociedades distintas realmente aspiram, que é a sobrevivência. Isso é (b) um objetivo coletivo, que (a) quase inevitavelmente pedirá alguma variação nos tipos de lei que consideramos permissíveis para um e outro contexto cultural, como o caso de Quebec claramente mostra” (TAYLOR, 1994, p. 60-61).

Seria a concepção habermasiana de Estado constitucional e política deliberativa, como delineadas no capítulo anterior, frágil à argumentação de Taylor?⁴⁵ A concepção intersubjetivista e dialógica de Habermas sobre autonomia, com suas consequências para seu modelo de democracia deliberativa que foram progressivamente reconhecendo veias éticas no Estado constitucional por meio da ideia de esfera pública informal, aparentemente bloquearia de pronto a crítica de Taylor por incorporar a valorização da diferença presente no ideal de autenticidade ao próprio cerne do ideal de autonomia. Pelo contrário, como argumenta Cooke (1997), a autonomia requer o respeito à capacidade de cada pessoa determinar para si o sentido da vida boa, de forma a impedir uma imposição estatal de visões substantivas do bem.

Porém, como a mesma autora deixa claro, as adaptações de Habermas podem admitir que o Estado constitucional não é neutro eticamente na medida em que incentiva a discussão política de questões éticas para formação da vontade política na esfera pública informal e que os cidadãos inevitavelmente interpretarão princípios constitucionais no contexto de suas visões particulares do bem. No entanto, essas ressalvas empíricas não o impedem de continuar a afirmar normativamente a neutralidade jurídica com respeito a diferentes concepções

⁴⁵ Por mais que Taylor almeje refutar o liberalismo procedimental nos termos acima, Cooke (1997) levanta que não é necessário que um tipo de política e ideal exclua o outro, além de que existem várias interpretações possíveis de ambos tipos de política que impedem uma descrição tão esquemática (e mutuamente exclusiva), como Taylor aparenta fazer. Porém, como o objetivo da presente seção é potencializar as objeções levantadas contra Habermas a partir de Taylor, foge ao nosso escopo aprofundar as fragilidades do modelo de Taylor sobre reconhecimento e multiculturalismo.

substantivas do bem, objetos de dissenso na sociedade moderna. Apenas objetivos coletivos com um consenso coletivo genuíno são admitidos (COOKE, 1997). Como Habermas colocou anteriormente com respeito a visões religiosas: “todas decisões políticas imponíveis precisam ser formuladas numa linguagem que é igualmente acessível por todos os cidadãos e é preciso ser possível justificá-las nessa linguagem também” (HABERMAS, 2006, p. 12).

É nesse ponto que Habermas se torna vulnerável à objeção de Taylor. A demanda por reconhecimento da identidade específica que subjaz à política da diferença envolve o reconhecimento da potencial igualdade das concepções específicas do bem ao redor da qual os indivíduos e grupos culturais orientam suas identidades. Justamente por essa íntima conexão entre identidade e visão substantiva do bem, reafirmada vez após vez na discussão de Taylor sobre identidade (TAYLOR, 1989), é que não se pode separar o respeito àquela pessoa em particular e o respeito à visão substantiva do bem que ela mantém. Nas palavras de Cooke (1997, p. 279):

A sua visão [de Habermas] sobre o Estado constitucional moderno permite reconhecimento político igual somente no caso daqueles grupos que aceitam o seu compromisso subjacente ao ideal da autonomia individual, interpretado como a capacidade de cada indivíduo de desenvolver e buscar sua própria concepção da boa vida. O Estado constitucional moderno, como concebido por Habermas, é assim inevitavelmente exclusivo de certas formas de diferença ética — sua habilidade de acomodar demandas para o reconhecimento de uma identidade específica é limitada. Por essa razão, a insistência de Habermas na neutralidade ética da lei é enganosa sem a seguinte qualificação: os princípios constitucionais e o sistema legal do Estado constitucional moderno são neutros somente com respeito àqueles compromissos éticos e convicções que aceitam, em última instância, a prioridade do ideal da autonomia individual.

Como sua frequente crítica a grupos “fundamentalistas” deixa claro, essa prioridade do ideal da autonomia individual não é minimamente consensual na sociedade moderna. Afinal, é justamente por isso que o processo de aprendizado e tradução é necessário. Assim, a própria versão de Habermas do liberalismo procedimental espelharia a objeção de Taylor quanto à sua ética procedimental: ele estaria envolto numa contradição performativa por propagar uma visão substantiva de bem não compartilhada como condição de acesso às decisões políticas estatais que exige a extirpação de visões substantivas de bem não compartilhadas das decisões políticas oficiais.

Paralelamente, a suspeita levantada por Costa (2005) exposta no capítulo anterior aqui se confirma: as adaptações requeridas para participação na esfera

pública oficial da parte das pessoas de fé a título do pensamento pós-secular de Habermas envolvem tal comprometimento de suas identidades que importa em verdadeira conversão e desrespeito à sua identidade atual, que não pode ser separada de sua visão particular substantiva sobre o bem.

Vê-se, portanto, que o *desafio da ética política do respeito* não é respondido adequadamente por Habermas. Tanto por este não dar um lugar central o suficiente para às inerradicáveis (a qualquer nível) visões substantivas do bem na sua ética política, quanto por não manter um respeito pautado reconhecimento profundo e indiviso o suficiente das diferenças das visões éticas dos cidadãos e grupos sociais (a qualquer nível).

3.3. DE TRADUÇÃO A DIALETOS COMERCIAIS: O MODELO DE TAYLOR PARA A RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA

Conclui-se da análise acima que o modelo de Habermas sobre o lugar de razões religiosas na esfera pública de um Estado democrático moderno não lida adequadamente com uma adequada *delimitação do religioso*, nem se pauta suficientemente por uma *ética política do respeito*. Sugeriu-se, por outro lado, que a obra de Taylor seria mais promissora em ambos os aspectos. Desse modo, como Taylor poderia retratar positivamente o lugar da religião na esfera pública numa era secular? Particularmente, seria ele capaz de substituir o *proviso* de tradução institucional de Habermas por algo melhor?

Reconhecendo o fato do pluralismo moral de diversas visões substantivas do bem numa sociedade, certos princípios e valores constitutivos de sistemas políticos liberais e democráticos, como direitos humanos e dignidade da pessoa humana, ainda precisam ser mantidos, por mais que não sejam neutros quanto à sua visão do bem, justamente para manter concepções diferentes do bem convivendo em paz (MACLURE & TAYLOR, 2011).⁴⁶

Existem diversas estratégias, “modos de secularismo”, para lidar com essa diversidade mantendo esses princípios. Taylor (1998b) enumera três possibilidades: a de terreno comum, a ética política independente e o consenso sobreposto. A

⁴⁶ A concepção de Taylor nesse ponto não enfrenta as mesmas contradições performativas de Habermas por conta de sua interpretação mais aberta da interação entre essas visões de bem por meio de uma espécie de “fusão de horizontes”, como explicado abaixo.

estratégia do terreno comum foi adotada logo após as guerras de religião no século 17 e consistia em justificar esses princípios com base em doutrinas e normas cristãs compartilhadas por ambos os lados do conflito.

Por conta da limitação confessional dessa opção, a estratégia da ética política independente ampliou a base para a própria condição humana, conforme definida pela razão natural, descobrindo normas universais para a convivência social. Ocorre que essa estratégia, segundo Taylor (1998b), também só poderia sobreviver numa sociedade com um consenso básico cristão, ruindo perante a diversidade profunda de visões religiosas e seculares da sociedade contemporânea.

Nesse sentido, ironicamente, Taylor pode manter uma versão do “consenso sobreposto”, já invocado por Rawls, como uma “condição de existência de sociedades pluralistas” (MACLURE & TAYLOR, 2011, p. 11-12). A diferença é que esse consenso não está no *modo de justificação* dos princípios básicos de justiça, como em Rawls. Isso ainda estaria vinculado demais à ética independente. Para Taylor, esse consenso toca apenas à questão secundária da *estabilidade* e está ancorado nos *próprios princípios* democráticos e liberais, por mais que as perspectivas e as razões que justifiquem a sua adoção permaneçam discordantes (MACLURE & TAYLOR, 2011). A dignidade da pessoa humana, por exemplo, será afirmada tanto pelo cristão quanto pelo kantiano, mas em um será decorrência da *imago Dei* e para outro pelo status do ser humano como agente moral racional que é fim, e não meio.

Desse modo, o secularismo consiste num “modo político de governança baseado em dois grandes princípios — igualdade de respeito e liberdade de consciência — e em dois modos de operação — separação de igreja e Estado e a neutralidade do Estado em relação às religiões e em relação a movimentos filosóficos seculares” (MACLURE & TAYLOR, 2011, p. 23). O Estado não poderá se identificar oficialmente com as crenças e compromissos centrais e definidores de sentido⁴⁷ particulares de determinado grupo de cidadãos, que constituem a identidade moral destes e que podem ser religiosos ou seculares, explícitos ou implícitos, coerentes ou não.

⁴⁷ “Pelos termos ‘crenças e compromissos centrais e definidores de sentido’, entendemos as razões avaliações ou fundamentos fluindo da concepção do mundo ou do bem adotada pelos indivíduos que permitem eles entender o mundo ao redor deles e dar sentido e direção às suas vidas” (MACLURE & TAYLOR, 2017, p. 12).

Nesse sentido, Taylor defende que o Estado deve permanecer neutro apenas em um sentido limitado e relativo às concepções de bem substantivo de seus cidadãos e tudo isso somente como um “modo de operação” para garantir igualdade de respeito e liberdade de consciência. Ele ainda deve ativamente defender os bens da igualdade e autonomia dos cidadãos buscarem os seus próprios objetivos de vida e concepções do bem, ainda que desfavoreça algumas visões substantivas no processo por impedir sua imposição a outros (MACLURE & TAYLOR, 2011).

Entretanto, é claro que há gradações em como realizar esses objetivos principiológicos e os modos de operação existentes. Assim, Jocelyn e Taylor (2011, p. 34) distinguem entre um modelo “republicano” e um modelo “liberal-pluralista”:

O modelo republicano atribui ao secularismo a missão de favorecer, além do respeito à igualdade moral e à liberdade de consciência, a emancipação de indivíduos e o crescimento de uma identidade cívica comum, que requer marginalizar afiliações religiosas e forçá-las de volta para a esfera privada. O modelo liberal-pluralista, em contrapartida, vê o secularismo como um modo de governança cuja função é encontrar o equilíbrio ótimo entre respeito pela igualdade moral e respeito pela liberdade de consciência. Um regime liberal secular não objeccionará à mera presença do religioso no espaço público e aceitará a necessidade de recorrer a acomodações que almejam restaurar igualdade ou permitir o exercício da liberdade de religião, desde que o princípio de respeito igual não seja comprometido.

Essa distinção é importante para compreender a concepção tayloriana de neutralidade. O liberal-pluralista entende que o requisito de neutralidade pública se dirige a instituições públicas, e não a indivíduos atuando na esfera pública, enquanto que a concepção republicana exige uma adoção individual de neutralidade pública de tal forma que as pessoas de fé se abstenham de demonstrar ostensivamente a sua fé no espaço público. Nesse contexto, Taylor critica a posição republicana por, além de implicar nas críticas das seções anteriores, postular uma separação artificial entre crença e ação na vida individual do religioso e seu comportamento em público e privado (TAYLOR & MACLURE, 2011).

Nesse contexto, emerge uma liberdade religiosa subjetiva e pessoal. O que importa não é algum atributo qualificativo da cosmovisão adotada ou alguma definição universal de religião, dificilmente passível de avaliação por critérios jurídicos, mas o grau em que aquela orientação existencial sinceramente impacta a

formação identitária do cidadão.⁴⁸ Assim, a liberdade de religião se torna uma subcategoria da liberdade de consciência,⁴⁹ não possuindo diferenças significativas juridicamente em relação a concepções seculares do bem (TAYLOR & MACLURE, 2011).⁵⁰

Por isso, a esfera pública de Taylor é mais aberta do que a de Habermas a contribuições especificamente religiosas, por não colocar nenhuma exigência especial ou restrição específica ao discurso religioso em público. Basta que os cidadãos estejam prontos a ouvir e aprender um do outro de forma dialogal, genuinamente se engajando ativamente com as visões substantivas uns dos outros e que eles se acostumem a um estado de permanente conflito moral e político. É justamente essa “ética do diálogo” que poderá suportar a moralidade política mínima do consenso sobreposto citado anteriormente:

Debaixo de tal ética do diálogo, os cidadãos se engajam candidamente em discussões sobre os fundamentos e as orientações de sua comunidade política, usando a linguagem explicativa e justificante da sua escolha, enquanto, ao mesmo tempo, demonstram sensibilidade ou empatia pelas convicções centrais que são uma parte essencial da identidade moral de seus concidadãos” (TAYLOR & MACLURE, 2011, p. 107-108).

Assim, “segundo Taylor, o respeito mútuo entre cidadãos não é expresso por se abster de avaliar as convicções fundamentais, mas se engajar com elas de uma forma crítica, mas respeitosa” (SPOHN, 2015, p. 126) e, pode-se acrescentar, é

⁴⁸ Quanto à objeção de essa caracterização ser ampla e indefinida demais, Taylor responde em seu trabalho conjunto com MacLure (2011, p. 103-104): “Não podemos excluir a priori a possibilidade de indivíduos insinceros ou com crenças excêntricas ou gastos luxuosos não irão ultrapassar os dois empecilhos de justificação [o de sinceridade e o de formação identitária] e obter medidas de acomodação. A filosofia moral se agrada de exemplos ficcionais imaginativos e, já que toda teoria tem pontos cegos, acreditamos que uma teoria cujo ponto frágil é a potencial inclusão de casos hipotéticos altamente improváveis é preferível de longe em relação a que exclui crenças e valores centrais sob o pretexto de que eles não se assemelham suficientemente a convicções seculares ou religiosas centrais paradigmáticas”.

⁴⁹ Na medida em que, nesse ponto, a visão de Taylor de liberdade religiosa se aproxima da de Dworkin, ele faz-se sujeito a críticas relacionadas ao que foi chamado de *desafio da delimitação do religioso*, por não reconhecer o caráter *sui generis* da liberdade religiosa e ser potencialmente reducionista. Para uma crítica de ambos nesse sentido, ver DOMINGO, 2013

⁵⁰ Não obstante, outros critérios são utilizados por TAYLOR & MACLURE, 2011 para avaliar uma acomodação de razões particulares de consciência: custos excessivos ou restrições funcionais; não impedir os objetivos da instituição ou a realização de um objetivo legislativo preponderante; e não restringir significativamente os direitos e liberdades de outros.

necessário uma abertura de qualquer cidadão a fazer concessões regularmente como parte do processo político.⁵¹

Nesse ponto, é útil ver como Taylor substitui o *proviso* de tradução postulado por Habermas. Haveria uma perda inaceitável de significado religioso ao abstrair os imperativos morais das experiências e narrativas religiosas inacessíveis aos secularistas. Uma evidência disso é que não se postula uma tradução recíproca de ideias seculares para uma estrutura conceitual religiosa justamente por se saber que isso distorceria os conceitos seculares. Por mais que conflitos surjam no embate entre razões religiosas, os mesmos conflitos surgem quando se há uma linguagem exclusivamente secular (HUNG, 2017).

Em vez de tradução de uma linguagem para outra, Taylor prefere o desenvolvimento do que poderia se chamar de dialetos comerciais, artefatos linguísticos sempre fluidos, resultado da mistura de vários idiomas e permeáveis entre diversas culturas, ou, em termos mais técnicos, de uma fusão de horizontes gadameriana.⁵² Taylor (1994, p. 67) invoca expressamente essa noção em seu debate sobre multiculturalismo ao defender a presunção de igual valor entre as culturas:

O que precisa acontecer é o que Gadamer chamou de uma ‘fusão de horizontes’. Aprendemos a nos mover num horizonte mais amplo, dentro do qual o que anteriormente tínhamos assumido como pano de fundo de valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado do pano de fundo diferente da cultura anteriormente desconhecida. A ‘fusão de horizontes’ opera por meio do nosso desenvolvimento de novos vocabulários

⁵¹ “Isso não quer dizer que as razões promovidas pelos cidadãos no debate público devem ser purgadas de toda referência ao seu sistema particular de crenças e valores. Todas opções espirituais e morais precisam ser ouvidas em debates afetos a questões públicas importantes. Por outro lado, é improvável que os crentes conseguirão convencer seus concidadãos da validade da sua posição se eles também não lhes oferecerem razões que podem ser aceitas à luz de sistemas diferentes de crenças e valores” (TAYLOR & MACLURE, 2011, p. 21n3)

⁵² Explorar as raízes filosóficas e hermenêuticas deste conceito no pensamento de Gadamer extrapola os limites deste trabalho. Para uma definição, pode-se adotar a de Jeff Malpas (2018, s.p.): “Gadamer vê a compreensão como uma questão de negociação entre si e o parceiro do diálogo hermenêutico tal que o processo de compreensão pode ser visto como chegando a um ‘acordo’ sobre a questão. Chegar a tal acordo significa estabelecer uma moldura ou ‘horizonte’ comum e Gadamer assim vê a compreensão como um processo de ‘fusão de horizontes’ (*Horizontverschmelzung*). Na fenomenologia, o ‘horizonte’ é, em termos gerais, o contexto mais amplo de significado em que qualquer apresentação significativa particular é situada. Até onde essa compreensão é considerada como envolvendo uma ‘fusão de horizontes’, então ela sempre envolve a formação de um novo contexto de significado que habilita a integração do que é de outro modo incomum, estranho ou anômalo. Nesse aspecto, todo entendimento envolve um processo de mediação e diálogo entre o que é familiar e o que é estranho em que nenhum dos dois continua do jeito que era antes. Esse processo de engajamento horizontal é contínuo e nunca alcança qualquer completude final ou elucidação completa — ademais, na medida em que a nossa história e tradição é constitutivo da nossa própria situação hermenêutica bem como sendo constantemente assumido no processo de entendimento, de forma que a nossa situação história e hermenêutica nunca pode ser completamente transparente para nós”.

de comparação, por meio dos quais podemos articular esses contrastes. Então se e quando encontrarmos apoio substantivo para nossa presunção inicial [de igual valor entre as culturas], em última instância, é com base num entendimento do que constitui valor que não poderíamos ter no começo. Nós alcançamos o juízo adequado parcialmente ao transformar os nossos padrões” (TAYLOR, 1994, p. 67).

Porém, seria ingênuo pensar que Taylor está simplesmente reproduzindo a concepção gadameriana, sem nenhuma contribuição original,⁵³ na medida em que desenvolve uma “linguagem de contraste perspicaz” (TAYLOR, 1985, p. 129). O contraste comparativo gerado pelo encontro entre a autocompreensão prévia e a outro-compreensão supera incomensurabilidades incorrigíveis entre ambas ao transcender e perturbar a compreensão prévia, desenvolvendo, idealmente e num processo dinâmico e sempre contínuo, uma compreensão mais ampla capaz de englobar o outro indistorcidamente (TAYLOR, 2014). Dessa forma, Taylor visualiza um

ponto ômega, por assim dizer, em que todas as épocas e culturas da humanidade teriam sido capazes de manter intercâmbios e chegar a um horizonte sem distorções para todas. Mas mesmo assim isso ainda seria universal somente *de facto*. Se se descobrisse que uma cultura fora deixada de fora por engano, o processo teria de recomeçar. O único ideal possível de objetividade nesse domínio é o da inclusividade. A perspectiva inclusiva nunca é atingida *de jure*, só se chega lá *de facto*, quando todos estão a bordo. E ainda assim a perspectiva é em princípio limitada em relação a outra compreensão possível que venha a surgir. Mas tudo isso não quer dizer que não haja ganho, que não se supere o etnocentrismo. Pelo contrário; ele é superado pela inclusividade (TAYLOR, 2014, p. 168).

E essa compreensão só pode ser alcançada por meio de “comparações ou contrastes que deixam o outro ser” (TAYLOR, 2014, p. 168) numa linguagem concebida por nós mesmos, mas sempre aberta numa espiral de crescimento hermenêutico em relação ao outro.

Isso não impede a crítica e a avaliação racional entre culturas e religiões. Apenas mostra que a racionalidade deve ser entendida como articulação, como melhor medida de avaliação naquele contexto que permita perceber ganhos comparativos locais entre uma visão e outra, mas nunca de um ponto de vista

⁵³ Como Lehman (2006, p. 356) argumenta: “Aqui Taylor está essencialmente estendendo a obra de Gadamer de uma fusão de horizontes para um espírito de abertura e tolerância onde ‘por meio desses distinções ... podemos vir a entender o que está distorcendo o entendimento e impedindo a comunicação’. Colocando a obra de Taylor sobre o liberalismo de reforma de uma forma simples envolve a alegação de que a busca de um terreno comum trata de prover e criar um espaço político onde as pessoas asseveram suas diferenças sem temor ou favorecimento. Fundamentalmente, isso envolve o cultivo de um espírito de humanidade que busca para aquele espaço onde valores recebem plena e justa expressão; isto é, aquela área onde trabalhamos para ir além das nossas diferenças superficiais com um espírito cultivado por magnanimidade e abertura”.

independente totalmente de uma visão mais ampla, um universal abstrato (TAYLOR, 2014).

Nesse contexto, Taylor traça um paralelo entre essa discussão cultural com sua teoria identitária. As culturas incompatíveis devem ter por analogia “a maneira como pensamos os conflitos entre bens não-realizáveis conjuntamente em nossa vida” (TAYLOR, 2014, p. 178), de forma que o objetivo do exercício comparativo permita compreender os outros sem distorções ao ver o bem em sua vida, mesmo que em conflito com o bem percebido na autocompreensão. É “permitir-nos ver dois bens onde antes só víamos um bem e sua negação” (TAYLOR, 2014, p. 179).

O fruto dessa concepção tayloriana de fusão de horizontes no diálogo entre razões religiosas e seculares na esfera pública finalmente é vindicado, de forma a evitar tanto uma absorção do religioso no secular, uma tradução distorcida como na visão habermasiana, quanto uma aceção acrítica e *laissez-faire* de cada discurso religioso.⁵⁴ Ou, nas palavras do próprio Taylor (2014, p. 180):

Compreender o outro indistorcidamente, sem ser levado a depreciar ou relativizar os bens que ainda se aceitam: isso pode trazer outro importante benefício. A maioria das grandes religiões ou visões de mundo seculares acha-se associada com uma concepção depreciativa das outras, visão em contraste com a qual se definem [...] Os contrastes são reais; assim, chegar a compreender a visão com relação à nossa se define e, portanto, para ver sua força espiritual pode provocar uma profunda mudança. A história depreciativa deixa de ter credibilidade; afasta-se essa atitude com relação à fé. Quando se alimenta somente da história, a fé ficará ressequida. Mas quando não é esse o caso, ela estará livre para nutrir-se com melhores alimentos, com algo como a força intrínseca do que quer que a fé ou visão nos indique. Nesse sentido, a compreensão comparativa permite que nossa própria fé também exista. Ela liberta nossos *selves* a par de libertar o outro.

Finalmente, é instrutivo ver como Taylor responde aos desafios elencados no começo deste trabalho. Quanto ao *desafio da delimitação do religioso*, o relato de Taylor é embasado numa profunda investigação histórica da secularização que faz jus à polissemia do religioso na sociedade ocidental sem excluir a sua possibilidade de comunicação por algum pressuposto de incomensurabilidade, nem assumir binômios simplistas em relação ao secular. Ademais, suas concepções específicas sobre pontos temáticos tão distintos desde liberdade de religião e neutralidade laica até racionalidade e diálogo inter-religioso se harmonizam num quadro coerente e suficientemente complexo para lidar com o fenômeno religioso, igualmente complexo.

⁵⁴ Pode-se questionar o quanto que um empreendimento tão exigente quanto a fusão de horizontes pode ser exigido de cidadãos na esfera pública. Para um complemento importante da tese de Taylor nessa questão, recorrendo à noção de deliberação ética narrativa, ver HUNG, 2017.

Por outro lado, quando ao *desafio da ética política do respeito*, o estudo filosoficamente robusto da formação de identidade, conjugado a sua ética comunitarista e suas preocupações políticas em relação ao multiculturalismo e a possibilidade de fusão de horizontes entre visões do bem distintas, revelam uma moldura forte o suficiente para integrar tanto os valores democráticos liberais de igualdade, liberdade de consciência e respeito pelo diferente quanto a possibilidade de uma linguagem pública que transcenda os horizontes secular e religioso, sem deixar de levar a sério a identidade de nenhum dos lados no processo.

Isso não quer dizer que o modelo de Taylor seja perfeito e supere completamente as tensões aqui elencadas. Restam as perguntas: será que uma política liberal-pluralista, balizada pelo consenso sobreposto potencializado pela fusão de horizontes, pode gerar as virtudes, como respeito, humildade e paciência, que essa mesma fusão de horizontes requer? Será que os princípios e objetivos da política liberal-pluralista, inclusos no consenso sobreposto, representam determinados bens constitutivos que, conjugados aos bens enxergados mutuamente no encontro de diversas compreensões, precisariam de um hiperbem abrangente o suficiente para harmonizá-los e manter a sua coerência, levando-os à sua plenitude? Em poucas palavras, o consenso sobreposto não seria fino demais, tanto a nível pragmática quanto ético-filosófico, para suportar tamanho peso posto sobre ele?⁵⁵

Mesmo assim, essas perguntas não precisam nos deter aqui. A proposta de Charles Taylor como está já se revela frutífera para a questão do ensino confessional. Como demonstra o seu comentário, diretamente relevante para o escopo deste trabalho, sobre Quebec e o ensino confessional:

Um secularismo aberto reconhece que o Estado precisa ser neutro — leis e instituições públicas não podem favorecer qualquer religião ou qualquer visão secular abrangente — mas também reconhece a importância que a dimensão espiritual possui para algumas pessoas e, como resultado, a importância de proteger a liberdade de consciência dos indivíduos. É sob a luz dessa concepção de secularismo que a maioria dos participantes no debate se opuseram, por exemplo, à renovação da cláusula de derrogação permitindo as escolas públicas fornecerem uma educação religiosa católica e protestante. Mas, ao invés de pedir que a religião seja completamente removida das escolas, eles sugeriram que o ensino religioso fosse substituído por um programa que permitisse os estudantes adquirir o conhecimento necessário para entender a religião e suas variadas manifestações no Quebec e em outros lugares e desenvolver as habilidades necessárias para coexistir pacificamente com uma sociedade diversificada — objetivos adotados pelo novo currículo de Ética e Cultura religiosa (TAYLOR & MACLURE, 2011, p. 58)

⁵⁵ Para explorações nesse sentido, ver Machado (2013), Inazu (2016) e Levin (2017). Para relatos mais teologicamente robustos sobre a herança religiosa do liberalismo, ver Smith (2017) e O'Donovan (1999).

Até que ponto algo semelhante pode ser praticado no Brasil em relação a ADI 4439 é objeto de análise do próximo capítulo.

4. REPOSICIONANDO O ENSINO RELIGIOSO EM UMA ERA SECULAR

Tendo em mente o arcabouço teórico adquirido nos capítulos anteriores, já é possível aplicar o modelo de Taylor, demonstrado como superior aos concorrentes apresentados, ao debate sobre a procedência (ou não) da Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 4439. Este capítulo argumentará que as duas posições apresentadas pelos ministros do Supremo Tribunal Federal compartilham de defeitos semelhantes por não darem conta da profundidade da condição secular atual e por não formularem uma proposta alternativa densa o suficiente.

Em poucas palavras, os argumentos e as teses apresentadas por ambos os lados do debate não resistem aos desafios da delimitação do religioso e ao desafio da ética política do respeito. Após reconhecer essa amarga limitação, contudo, é possível imaginar soluções mais criativas para a problemática levantada, que transcendem ambos os posicionamentos sustentados na Corte Constitucional.

É importante esclarecer que, embora se argumente que o modelo de Taylor seja uma premissa *necessária* de enfrentar para a resolução da demanda, de forma alguma constitui em pressuposto *suficiente* para a decisão, uma vez que também há aspectos mais amplos de hermenêutica constitucional, filosofia educacional e direitos fundamentais envolvidos, que extrapolam o escopo do presente trabalho.

Tendo essa ressalva em mente, após uma breve recapitulação da demanda arguida pelo Ministério Público, ocorrerá uma comparação crítica dos dois conjuntos de votos apresentados na Suprema Corte. Por fim, ambos os posicionamentos serão avaliados de acordo com a discussão teórica acima, com sugestões tímidas de uma novas vias de resolução que tivessem maior coerência em relação às conclusões do capítulo anterior.

4.1. O COMEÇO: O PEDIDO DA POSTULANTE

A petição inicial da Procuradoria-Geral da República é de suma importância na análise aqui proposta por fixar a agenda do debate e a definição de termos chave. É essa moldura proposta na petição inicial que conduzirá a alguns dilemas enfrentados pelos ministros.

O pedido principal consiste em que a Corte Constitucional

(i) realize interpretação conforme a Constituição do art. 33, *caput* e §§ 1º e 2º, da lei nº 9.394/96, para assentar que o ensino religioso em escolas públicas só pode ser de natureza não-confessional, com proibição de admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas; (ii) profira decisão de interpretação conforme a Constituição do art. 11, § 1º, do “Acordo entre a República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica ao Brasil”, aprovado pelo Congresso Nacional através do Decreto Legislativo nº 689/2009 e promulgado pelo Presidente da República através do Decreto nº 7.107/2010, para assentar que o ensino religioso em escolas públicas só pode ser de natureza não confessional; (iii) caso se tenha por incabível o pedido formulado no item imediatamente acima, seja declarada a inconstitucionalidade do trecho ‘*católico e de outras confissões religiosas*’, constante no art. 11, §1º, do Acordo Brasil-Santa Sé acima referido (BRASIL, 2010, p. 21-22)⁵⁶

Para a substanciação argumentativa desse pedido, a peça inicia posicionando a querela como um conflito entre a previsão constitucional originária do ensino religioso facultativo⁵⁷ e o princípio constitucional da laicidade estatal.⁵⁸ O único modo de resolver esse conflito seria o modelo não confessional de ensino religioso

em que o conteúdo programático da disciplina consiste na exposição das doutrinas, das práticas, da história e de dimensões sociais das diferentes religiões — bem como de posições não religiosas, como o ateísmo e o agnosticismo — sem qualquer tomada de partido por parte dos educadores. Estes, por outro lado, devem ser professores regulares da rede pública de ensino, e não pessoas vinculadas às igrejas ou confissões religiosas (BRASIL, 2010, p. 3-4).

Valendo-se do referencial teórico da pesquisa das professoras Débora Diniz, Tatiana Lionço e Vanessa Carrião (2010), esse modelo é posto em contraste com o modelo confessional, que busca promover uma confissão religiosa específica e seria mais vulnerável ao proselitismo religioso, e o modelo interconfessional, o qual apenas se diferenciaria do anterior por ampliar quantitativamente o número de confessionalidades abarcadas e ser vulnerável a um proselitismo mais vago de uma

⁵⁶ Os dispositivos normativos citados são os seguintes:

Art. 33 da Lei nº 9.394/96: O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo. (Redação dada pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997) § 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores. (Incluído pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997) § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (Incluído pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997)

Decreto nº 7.107/2010 - Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé Artigo 11. (...) §1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.

⁵⁷ O artigo 210, parágrafo 1º, da Constituição Federal dispõe: “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”.

⁵⁸ O artigo 19 *caput* e seu inciso I, da Constituição Federal prevê: “Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”.

religiosidade mais genérica e consensual (pelo menos para as religiões hegemônicas).⁵⁹

O conflito desses dois modelos com a laicidade é que esta impõe a neutralidade estatal em questões religiosas, impedindo o endosso, a adoção, o favorecimento ou o embaraço de qualquer concepção religiosa por parte do Estado. Decorrente da liberdade de religião e da igualdade, a laicidade seria ferida mesmo quando o Estado apoia apenas uma noção genérica, sob pena de tratar crenças irreligiosas como menos dignas de reconhecimento (BRASIL, 2010).

Além disso, o ensino público, num prisma de laicidade estatal, traria complicações adicionais para esses modelos. A formação de pessoas autônomas, de capacidade crítica para escolhas de plano de vida e de cidadania no espaço público, seria prejudicada em qualquer modelo confessional ou interconfessional, especialmente porque crianças e adolescentes são mais suscetíveis à influência externa do que adultos e podem ser coagidas indiretamente a comparecerem às aulas de ensino religioso por seus pares. Essa susceptibilidade tornaria insuficiente a mera facultividade do ensino religioso para impedir o proselitismo (BRASIL, 2010).

Todavia, ainda não está muito claro como o ensino religioso não confessional pode ser superior nesses aspectos. Nem foi provado razoavelmente que essa exposição da natureza da laicidade e da religiosidade são a melhor explicação disponível. Para um exercício argumentativo melhor, nesse sentido, é necessário passar à análise dos votos dos ministros do Supremo Tribunal Federal.⁶⁰

4.2. O ENSINO RELIGIOSO LAICO E IGUALITÁRIO: ARGUMENTOS DOS VOTOS PELA PROCEDÊNCIA DO PEDIDO

Nesta seção o voto do relator, o ministro Roberto Barroso, será tomado como princípio organizador dos argumentos dos votos pela procedência do pedido. Quando necessário, os demais votos serão tomados como adições,

⁵⁹ Essa divisão tripartite é comum, mas não é uniforme na literatura especializada. Dois exemplos bastam. Giseli do Prado Siqueira (2012) distingue, na família teológica, entre os modelos confessional, confessional pluralista e ecumênico, na família da ciência da religião, o modelo fenomenológico e, na família antropológica, o modelo de Gruen-Tilich. Por outro lado, João Passos (2007) distingue esquematicamente os modelos catequético, teológico e das ciências da religião, sendo, grosso modo, equivalente a divisão tripartite acima.

⁶⁰ É pela ausência de maior desenvolvimento argumentativo jurídico (além de seu menor peso na decisão da Suprema Corte do que os votos dos ministros) que não é interessante a análise pormenorizada das manifestações dos *amici curiae* e das entidades públicas intimadas.

desenvolvimentos ou extensões da sua exposição. Essa escolha metodológica se dá, além da clara influência que o relator possui para definir os termos da discussão em um caso judicial, pela maior densidade teórica do voto do ministro Barroso com relação a pontos já explorados neste trabalho, como o lugar da religião no mundo contemporâneo e o ideal de razão pública.

O ministro Barroso faz uma breve nota sobre o processo de secularização e sua relação com a modernidade, no sentido de reconhecer tanto o deslocamento da religião para a vida privada (secularidade 1 em Taylor) quanto a permanência da decisão existencial individual sobre o religioso, de forma que sociedade contemporânea se caracteriza pelo pluralismo e diversidade nessa matéria (uma tímida aproximação da secularização na acepção de Taylor) (BRASIL, 2017).

Não obstante, Barroso apresenta, sem muitas explicações, o ideal de razão pública, no sentido rawlsiano, anexado a sua concepção de esfera pública⁶¹ (BRASIL, 2017). O ministro Luís Fux desenvolve esse ideal alegando que, “mesmo se tratando de ensino religioso, ao se analisar o conteúdo programático e o modo de execução da previsão constitucional, legislador e intérprete devem considerar uma racionalidade objetiva, apartada de suas convicções religiosas ou crenças não-públicas” (BRASIL, 2017, p. 138).⁶² Apenas “valores que se pode razoavelmente esperar dos outros” (BRASIL, 2017, p. 138) poderiam ser invocados, o que seria violado pelo ensino religioso confessional. Como afirmou o ministro Celso de Mello, citando SARMENTO, 2007, “no Estado laico, a fé é questão privada. Já o poder político, exercido pelo Estado na esfera pública, deve basear-se em razões igualmente públicas — ou seja, em razões cuja possibilidade de aceitação pelo público em geral independa de convicções religiosas ou metafísicas particulares” (BRASIL, 2017, p. 264)

Nesse contexto, o debate seria sobre “o papel do Estado na educação religiosa das crianças e adolescentes brasileiros” (BRASIL, 2017, p.47), considerado em suas funções constitucionais, aparentemente contrapostas, de assegurar

⁶¹ “O secularismo se manifesta na convivência respeitosa entre cosmovisões distintas, sendo que no espaço público deve prevalecer a razão pública, vale dizer, valores laicos que possam ser compartilhados por todos e por cada um, independentemente de suas convicções pessoais privadas” (BRASIL, 2017, p. 46).

⁶² É interessante observar que o trecho de RAWLS, 2000 citado por Fux limita o ideal de razão pública expressamente a “elementos constitucionais essenciais e sobre questões de justiça básica” (RAWLS, 2000, p. 274). Assim, seria necessário um desenvolvimento argumentativo maior para enquadrar o conteúdo programático do ensino religioso nesse ideal, na medida em que este não é uma questão de justiça básica, no sentido de Rawls, ao menos não de forma autoevidente.

liberdade religiosa, manter a laicidade em relação a diversas confissões religiosas e prover o ensino religioso facultativo.

Para resolver a controvérsia constitucional, Barroso parte do pressuposto de que “a simples presença do ensino religioso em escolas públicas já constitui uma cláusula constitucional de exceção (ou de limitação) ao princípio da laicidade” (BRASIL, 2017, p. 52). Esse entendimento do ensino religioso facultativo como *exceção* à laicidade é uma chave hermenêutica para entender que tipo de laicidade está em jogo aqui.⁶³ Uma das evidências dessa contraposição intrínseca entre laicidade e ensino religioso, que só poderia ser acomodado como “exceção”, é o fato de muitas objeções ao ensino religioso confessional, inadvertidamente, acabarem se aplicando igualmente ao próprio ensino religioso. O voto mais claro nessa implicação é o do ministro Celso de Mello, criticando a mera “propagação de ideias religiosas” e a execução de “formação religiosa dos alunos” (BRASIL, 2017, p. 269).

A partir daí, Barroso argumenta (de uma forma que tanto Fux quanto Celso de Mello expressamente reproduzem) que a laicidade impera (1) a separação formal entre Estado e Igreja, violada pela identificação institucional envolvida no ensino religioso diferente do não confessional; (2) a neutralidade estatal em matéria religiosa, que a ministra Rosa Weber chama de “absoluta neutralidade” (BRASIL, 2017, p. 111) e o ministro Celso de Mello de “estrita neutralidade axiológica” (BRASIL, 2017, p. 277), seria prejudicada pelo ensino religioso confessional. Embora tanto Barroso quanto Fux reconheçam que não há uma desvinculação total do Estado brasileiro de manifestações religiosas em público, o ministro Celso de Mello entende que a laicidade impõe uma “questão de ordem estritamente privada” (BRASIL, 2017, p. 263) violada pelo inevitável privilégio concedido a certa confissão ou grupo de confissões no ensino religioso confessional

⁶³ Extrapolaria o escopo deste trabalho, por mais relevante que seja numa perspectiva mais ampla, o destrinchamento de diferentes modelos de laicidade. Porém, remetendo à taxonomia de BAUBEROT & MILOT (2011) constituída dos seis tipos ideias de laicidade (laicidade separatista, laicidade anticlerical, laicidade autoritária, laicidade de fé cívica, laicidade de reconhecimento e laicidade de colaboração), a concepção exposta pelos vencidos tenderia ao extremo do espectro relacionado à laicidade separatista, enquanto a posição da maioria tenderia ao extremo do espectro relacionado à laicidade de colaboração. Por outro lado, como o próprio termo demonstra, a situação ótima (que ambos os lados não deixam de tentar alcançar) seria a laicidade de reconhecimento, aqui representada por Charles Taylor (e relacionada a ele pelos próprios classificadores). Os limites dessa taxonomia, todavia, são claros quando se considera a dificuldade de enquadrar Habermas nela em outra categoria senão a de laicidade de reconhecimento, mesmo com suas significativas diferenças teóricas em relação a Taylor, expostas no capítulo anterior.

e interconfessional; e (3) a garantia da liberdade religiosa de todos os alunos, sendo que a confessionalidade no ensino religioso sempre acabaria por excluir alunos de confessionalidade diferente.

É importante ressaltar que essa concepção de liberdade de religião anda ao lado, como o ministro Luís Fux expressamente reconhece, do direito à igualdade, na medida em que

o endosso pelo Estado de qualquer posicionamento religioso implica, necessariamente, a institucionalização de um tratamento desigual e desfavorecido às demais religiões, de forma que os aderentes dessas religiões não privilegiadas recebem a mensagem de que são ‘cidadãos de segunda classe’ e de que sua crença não é digna de igual respeito e reconhecimento (BRASIL 2017, p. 126).

O que está subentendido aí, como o ministro Celso de Mello explicita, é a função contramajoritária do Supremo Tribunal Federal, entendida aqui como o dever constitucional deste órgão jurisdicional supervisionar a interpretação normativa da Constituição de modo a impedir que minorias religiosas tenham seus direitos postos em segundo plano no acesso ao ensino religioso (BRASIL, 2017).

Na verdade, a consideração da *igualdade religiosa* parece ser notoriamente relevante em todos os três vértices enumerados acima. Para o ministro Fux, seria essa consideração que impediria a participação das comunidades religiosas e familiares no ensino religioso por inevitavelmente emudecer vozes minoritárias e privilegiar religiões hegemônicas. Por mais que teoricamente possa se visualizar um acordo religioso entre várias denominações, isso ainda privilegiaria uma “religião ecumênica” (BRASIL, 2017, p. 131) e seria impossível na prática, “assemelhando-se à torre de Babel” (BRASIL, 2017, p. 131). Por outro lado, não é suficiente que o aluno receba o ensino religioso coerente com sua visão religiosa, pois a educação que se pauta pelo respeito às diferenças impõe uma “formação religiosa *plural*, em que o aluno tem acesso não apenas à sua, mas às mais diversas manifestações religiosas” (BRASIL, 2017, p. 131). Nesse sentido, tanto Barroso quanto Fux invocam a impossibilidade prática de comunicar as 140 religiões presentes no

Brasil⁶⁴ na matéria de ensino religioso, sem inevitavelmente privilegiar uma ou outra vertente (BRASIL, 2017).

Nesse contexto, algumas particularidades do ambiente educacional são postas adiante como dificuldades adicionais para o ensino confessional e interconfessional. Invoca-se a fragilidade e susceptibilidade infantil a influências externas como um ponto especialmente facilitador da violação da liberdade religiosa no ensino confessional. Outra particularidade do ambiente escolar, reclamada particularmente pelo ministro Fux, é o seu objetivo de combater o preconceito e formar cidadãos críticos e autônomos em suas escolhas, de forma a impedir que justamente ali se privilegie uma religião específica, prejudicando essa autonomia.

Assim, o único modelo possível seria o ensino religioso não confessional, que é aquele, segundo Barroso, “ministrado de modo plural, objetivo e neutro — i.e. sem que as crenças e cosmovisões sejam transmitidas como verdadeiras ou falsas, boas ou más, certas ou erradas, melhores ou piores” (BRASIL, 2017, p. 55). Além disso, Barroso extrai dos argumentos precedentes a necessidade de adoção de parâmetros curriculares mais hígidos da parte do Ministério da Educação para se garantir concretamente esse modelo, a facultividade do ensino religioso e a desvinculação dos professores dessa matéria de qualquer dependência, enquanto professores, de instituições religiosas.⁶⁵ Ponto este reforçado pela argumentação do ministro Fux, remetendo ao princípio da isonomia no âmbito da Administração Pública (BRASIL, 2017).

⁶⁴ Esse número foi obtido levando em consideração o *Novo Mapa das Religiões* (NERI, 2011). Todavia, as denominações religiosas foram ali elencadas com o propósito de auxílio numa pesquisa empírica e estatística, de forma que nem todas as diferenciações seriam relevantes para o ensino religioso, por serem baseados em meras diferenças institucionais. Por exemplo, diferencia-se a “Igreja Assembleia de Deus Madureira” da “Igreja Assembleia de Deus de Todos os Santos” e a umbanda e o candomblé da “religiosidades afro-brasileiras”, além dos inúmeros “outros”, “sem vínculo institucional” e “declaração múltipla de religiosidade” (NERI, 2011, p. 51-53). Quando essas diferenças são desprezadas, o número final seria de algumas poucas dezenas.

⁶⁵ Barroso enumera as seguintes cautelas: “*Em primeiro lugar*, a investidura e permanência no cargo público de professor do ensino fundamental não pode depender, em nenhuma hipótese, de ato de vontade de qualquer confissão religiosa. *Em segundo lugar*, para assegurar a efetiva facultatividade do ensino religioso, são necessárias, dentre outras, as seguintes condutas: (i) não se deve permitir a matrícula automática de todos os alunos no ensino religioso, exigindo-se manifestação de vontade para que seja incluído na matéria; (ii) os alunos que optarem por não cursarem a disciplina ensino religioso deverão ter alternativas pedagógicas de modo a atingir a carga mínima anual de 800 horas, exigida pelo art. 24 da LDB; (iii) o ensino religioso deve ser ministrado em aula específica, vedado o ensino transversal da matéria e (iv) os alunos que escolherem cursar ensino religioso devem ter reconhecido o direito de se desligarem a qualquer tempo.” (BRASIL, 2017, p. 58-59)

4.3. O ENSINO RELIGIOSO IRREDUTÍVEL E LIVRE: ARGUMENTOS DOS VOTOS PELA IMPROCEDÊNCIA DO PEDIDO

Por razões semelhantes as da escolha metodológica do voto do ministro Barroso para expor os argumentos da minoria, o voto do relator do acórdão, o ministro Alexandre de Moraes, orientará a exposição dos argumentos dos votos que prosperaram em produzir o acórdão desta ação.

O voto deste ministro começa com uma declaração forte: consagrar o ensino não confessional como o único modelo possível para salvaguardar a *“tolerância e diversidade de opiniões em sala de aula”* seria equivalente a uma *“censura prévia à livre manifestação de concepções religiosas em sala de aula”* (BRASIL, 2017, p. 77, grifo no original). Esse problema decorre de ignorar o núcleo de sentido de qualquer religião, os seus “dogmas de fé” (BRASIL, 2017, p. 78), irredutíveis a outros campos de conhecimento e impossíveis de serem lecionados de forma neutra, objetiva e desapaixonada.

A razão dessa especialidade do ensino religioso estaria na singularidade epistemológica do fenômeno religioso⁶⁶ e, por consequência, seu caráter irredutivelmente dogmático e litúrgico. Como o próprio constituinte teria reconhecido ao incluir apenas essa matéria escolar no texto constitucional (ainda mais após consideração do histórico do ensino religioso no Brasil e sua presença constitucional),⁶⁷ existiria uma assimetria inevitável entre o objeto de estudo do ensino religioso e qualquer outra matéria escolar pela dependência do primeiro de

⁶⁶ A conceituação de religião adotada por De Moraes é reconhecidamente ampla: “A abrangência do preceito constitucional é ampla, pois, *sendo a religião o complexo de princípios que dirigem os pensamentos, ações e adoração do homem para com Deus, deuses ou entidades, acaba por compreender a crença, o dogma, a moral, a liturgia e o culto*, bem como o direito de duvidar, não acreditar ou professar nenhuma fé, consagrando, inclusive o dever do Estado de absoluto respeito aos agnósticos e ateus” (BRASIL, 2017, p. 81, grifo nosso)

⁶⁷ Os ministros Alexandre De Moraes, Gilmar Mendes, Dias Toffoli e Ricardo Lewandowski recorrem à história constitucional e até mesmo ao contexto histórico das discussões da Assembleia Constituinte de 1988 (incluindo apelos aos anais e anteprojetos) para provar que teria, nos termos de Toffoli, “havido uma vontade consciente do legislador constituinte em manter o ensino religioso nas escolas e que ensino religioso não se confunde com ensino das religiões” (BRASIL, 2017, p. 208).

dogmas de fé⁶⁸ e do engajamento existencial do professor com o objeto⁶⁹ (BRASIL, 2017).

Diante da impossibilidade da neutralidade religiosa nesta matéria, qualquer imposição estatal de um currículo único pautado pelo estudo meramente histórico, descritivo e científico seria meramente uma fachada para uma “*verdadeira miscelânea religiosa estatal*, que estaria ignorando os diferentes e, não poucas vezes, contraditórios dogmas e postulados das diversas religiões” (BRASIL, 2017, p. 80).

Portanto, nessa hipótese, o ensino genuinamente religioso seria inevitavelmente confessional. Não obstante, isso não implicaria em validação do proselitismo religioso por conta da matrícula facultativa possibilitar que apenas alunos que já professam a crença religiosa analisada se inscrevam na disciplina (BRASIL, 2017). Afinal, como afirma a ministra Carmen Lúcia,

não fosse o conteúdo específico de alguma religião — ou de várias —, não vejo porque seria facultativa essa disciplina. Porque, se fosse História das Religiões ou Filosofia, isso se teria como matéria que poderia perfeitamente — e o é muitas vezes — ser oferecida no ensino público; não no ensino obrigatório, mas no ensino público (BRASIL, 2017, p. 281)

Na concepção da maioria, a *liberdade religiosa* seria o direito fundamental chave para justificar sua posição. Por mais que a ementa do acórdão fale em binômio laicidade do Estado/consagração da liberdade religiosa, a segunda claramente possui uma prioridade lógica na argumentação da maioria. A razão é que ela tem por consequências tanto a proteção do indivíduo contra intervenções estatais na área religiosa quanto a própria existência de um Estado laico que não irá ser limitado por dogmas religiosos em sua atuação (BRASIL, 2017). Essa prioridade

⁶⁸ A argumentação do ministro neste ponto é questionável, na medida em que parece assumir pressupostos distintamente católicos romanos (e mais, tomistas!) para determinar o sentido dos dogmas de fé, como o trecho a seguir a comprova (que é seguido no original por citações de Tomás de Aquino e do Catecismo da Igreja Católica): “O ensino de ‘*Filosofia*’, ‘*História das Religiões*’ ou mesmo ‘*Ciência das Religiões*’ jamais atingiria o núcleo básico do *ensino religioso*, que consiste nos *dogmas da fé*, por meio da denominada “*Teologia revelada*”, ou seja, a transmissão e aceitação de informações que dependem de um assentimento de vontade pertencente ao *domínio exclusivo da fé*, inexplicável pela argumentação racional filosófica ou pelo estudo dos acontecimentos relevantes ocorridos no passado histórico da humanidade” (BRASIL, 2017, p. 90, grifo no original).

⁶⁹ “Não há dúvidas de que professores de história poderiam ministrar aulas do surgimento e desenvolvimento cronológico das religiões e professores de filosofia poderiam percorrer alguns dos conceitos teológicos que a tradição filosófica admite que podem ser discutidos racionalmente; porém nenhum deles saberia como lidar com a denominada “*comunicação das verdades da fé*”, objeto estrito da revelação cuja inteligência não se deixaria captar pelo esforço exclusivo da razão humana. Para o núcleo principal do *ensino religioso* há necessidade de professores engajados na respectiva confissão religiosa” (BRASIL, 2017, p. 92-93, grifo no original).

da liberdade religiosa também pode ser observada no voto de Gilmar Mendes, colocando esse direito fundamental como ponto de partida na sua discussão,

Por outro lado, o ensino religioso facultativo confessional seria a melhor maneira de realizar a dupla perspectiva dos direitos fundamentais (CANOTILHO, 1993, citado por de Moraes), pois a previsão da facultatividade da matrícula preservaria a esfera jurídica individual de ingerências indevidas do poder pública (plano jurídico objetivo) e a proibição da elaboração estatal de um currículo religioso unificado em dissonância à crença do aluno preservaria a liberdade positiva e negativa deste (plano jurídico subjetivo) (BRASIL, 2017).

Assim, o ensino religioso não seria apenas uma exceção à laicidade estatal, como na visão da minoria, mas um *direito subjetivo individual* decorrente da liberdade religiosa. Dessa forma, ele teria em sua gênese, longe de uma contraposição intrínseca, a mesma razão de ser da laicidade estatal, a saber, a proteção da liberdade religiosa. Além disso, a liberdade de praticar a própria religião incluiria a liberdade de recebimento do ensino dessa religião na educação escolar pública. Como o ministro Gilmar Mendes argumenta:

Verifica-se, portanto, que os instrumentos internacionais garantem, em geral, o direito de pais ou de tutores legais de submeter a criança ao ensino religioso e, mais do que isso, ao ensino religioso que professam.

Para ser garantido o efetivo gozo da liberdade fundamental de recebimento de ensino religioso, é preciso que este tenha — **sim** — caráter confessional. É essa a ideia dos instrumentos internacionais, isto é, o ensino religioso de acordo com as convicções de seus destinatários (BRASIL, 2017, p. 157, grifo no original).

Isso não quer dizer que a laicidade estatal seja rejeitada nessa situação. A separação entre Igreja e Estado apenas “não é absoluta ... [nem] estanque” (BRASIL, 2017, p. 203), como afirma o ministro Dias Toffoli. A laicidade precisa passar, segundo Lewandowski, pela “consideração da diferença” (BRASIL, 2017, p. 223). A neutralidade estatal apenas é relativizada, como coloca o ministro Gilmar Mendes, citando MACHADO, 1996,⁷⁰ de forma a permitir “a livre competição no ‘mercado de ideias religiosas’” (BRASIL, 2017, p. 169). Na verdade, a pluralidade social seria mais respeitada não pelo silenciamento de vozes distintamente

⁷⁰ Para reiteração dessa posição numa obra mais recente, ver MACHADO (2013), como no seguinte trecho (p. 154): “A esfera de discurso público abre-se ao confronto dialógico entre diferentes visões de mundo no mercado livre e aberto das ideias, mostrando-se relapsa a todas as tentativas religiosas ou secularizadas de impedir ou travar a confrontação espiritual, ideológica e intelectual, invocando para isso categorias vagas, arbitrarias e intencionalmente censórias, como sejam *blasfêmias*, *islamofobia*, *difamação da religião*, *teofobia*, *homofobia*, *religião como abuso*, *religião como vírus*, *religião como negação da história* etc., para tentar criminalizar e silenciar a crítica e os críticos”.

religiosas no lecionamento desta matéria, mas na delegação desta às próprias igrejas ou agremiações religiosas.

O direito à igualdade também seria salvaguardado no posicionamento vencedor, ainda que em segundo plano. Sua observância estaria, além da facultatividade dessa matéria, em “estabelecer regras administrativas gerais que permitam a realização de parcerias voluntárias sem transferências de recursos financeiros, em regime de mútua cooperação com todas as confissões religiosas que demonstrarem interesse” (BRASIL, 2017, p. 99), com procedimento semelhante ao que ocorre para a provisão de assistência religiosa em entidades de internação coletiva.⁷¹

Além disso, o argumento da igualdade material também pode ser colocado à serviço desta posição, na medida em que excluir o ensino confessional das escolas públicas obrigaria a matrícula em escolas privadas para recebê-lo. Logo, como coloca o ministro Gilmar Mendes, “o direito de que os filhos recebam orientação religiosa e moral de acordo com as convicções de seus pais, somente se aplicaria aos da classe média/alta” (BRASIL, 2017, p.176). A correção de abusos e exclusões de religiões minoritárias deveria passar pelo alargamento do ambiente público para abranger todas as religiões interessadas, pois, como afirma Toffoli, “a solução consentânea com o princípio da dignidade da pessoa humana não se dá pela exclusão dos protegidos, mas pela inclusão dos excluídos” (BRASIL, 2017, p. 12).

Não obstante, a resposta à dificuldade de representação de todas as religiões passaria por lembrar que outras disciplinas passam pelo mesmo problema. Não é possível apresentar todas as concepções de boa vida na filosofia ou na história, por exemplo. Na verdade, o próprio ensino não confessional também restaria impedido, na prática, de abarcar todas as 140 religiões representadas no Brasil no seu currículo (BRASIL, 2017).

⁷¹ A exequibilidade dessas parcerias aconteceria da seguinte forma: “Não se diga que a realização dessas parcerias voluntárias é inexecutável, pois bastará às respectivas Secretarias de Educação realizarem prévio *chamamento público* para cadastrarem as confissões religiosas interessadas. Posteriormente, no período de matrícula da rede pública, deverão ser ofertadas as diversas possibilidades para que os alunos ou seus pais/responsáveis legais, facultativamente, realizem expressamente sua opção entre as várias confissões ofertadas ou pela não participação no ensino religioso. Com a demanda definida, o Poder Público poderá estabelecer os horários, preferencialmente nas últimas aulas do turno, para que haja a liberação daqueles que não pretendam participar, utilizando-se, inclusive, de rodízios de períodos, se assim for necessário.” (BRASIL, 2017, p. 97-98).

Por outro lado, o ensino de religiões majoritárias não implicaria em tratamento desigual. Conforme o ministro Lewandowski explica:

Saliento, por oportuno, que a inviabilidade de abrigar-se todas as igrejas e confissões em uma única escola não afasta a possibilidade de ministrar-se o ensino confessional ou interconfessional, já que tal dificuldade aplica-se igualmente ao ensino secular. À toda a evidência, jamais haverá condições fáticas para ofertar-se aos alunos o ensino de todas as religiões e disciplinas práticas ou teóricas que existem, uma vez que elas não constituem um *numerus clausus*.

Vale acrescentar, ainda, a bem do debate, que a Corte Europeia de Direitos Humanos já decidiu que a disponibilização do ensino de uma única religião ou o seu ensino de forma predominante, em se tratando da religião professada de forma **majoritária** num determinado país, não implica proselitismo religioso e não ofende nem o postulado da liberdade religiosa nem o princípio da igualdade. Isso porque, na maior parte dos países, existem religiões praticadas de modo predominante - caso do catolicismo no Brasil - sendo natural, nessas situações, que o Estado, sem que imponha aos alunos a religião preponderante, conceda maior visibilidade ou espaço a tais confissões, inclusive, nas escolas públicas. (BRASIL, 2017, p. 237, grifo no original)

Julga-se, portanto, nessa perspectiva, que o pedido na ação direta de inconstitucionalidade é improcedente e o ensino religioso confessional é constitucional. Além disso, a menção da religião católica romana no Acordo com a Santa Sé seria meramente exemplificativa e explicável por conta da Igreja Católica Romana apenas pode representar os seus fiéis.

4.4 QUAL ENSINO RELIGIOSO? RELIGIÃO DE QUEM? UMA AVALIAÇÃO.

Após essa comparação das argumentações dos ministros, o impasse parece apenas ter piorado. Os argumentos de ambos os lados parecem plausíveis e, ao mesmo tempo, insuficientes. Para que a questão se resolva, uma pergunta mais básica precisa ser respondida. Como a ministra Carmen Lúcia proferiu em seu voto decisivo, o cerne da questão discutida nesta ação direta de inconstitucionalidade pode ser resumida na seguinte pergunta: “o que é este ensino religioso [ao qual a Constituição se refere]?” (BRASIL, 2017, p. 278).

As duas respostas possíveis a essa pergunta, como apresentadas acima, foram a do ensino religioso laico, objetivo, científico, neutro e descritivo e a do ensino religioso irredutivelmente religioso, confessional, dogmático e litúrgico. Todavia, essa pergunta naturalmente leva a outra: “religião de quem?”. Já que não há um consenso religioso universal, o ensino confessional não seria inevitavelmente uma imposição, ainda que simbólica, das religiões hegemônicas no Brasil, desrespeitando, assim, as minorias religiosas? Por outro lado, será possível que as religiões expostas no ensino religioso sejam de ninguém? Até que ponto a

neutralidade estatal não é ilusória e acaba também impondo uma nova interpretação secularizada das religiões, desrespeitosa, em última instância, a pessoas de fé?

Essas duas perguntas ressoam os dois desafios expostos ao longo de todo este trabalho. A primeira se refere ao *desafio da delimitação do religioso* e a segunda se refere ao *desafio da ética política do respeito*. Nesse momento, tomando como certas as conclusões obtidas nos capítulos anteriores, é possível observar que os dois conjuntos de votos não conseguem responder satisfatoriamente a esses dois desafios.

O desafio da delimitação do religioso é mais facilmente levantado contra a posição da minoria. O apelo ao “iluminismo” da parte do ministro Barroso,⁷² a invocação (ingênua) da ideia de “razão pública”, a admissão da possibilidade de neutralidade religiosa como “absoluta neutralidade”, uma leitura mais acultural da modernidade e não tayloriana do fenômeno de secularização, uma visão das religiões como intrinsecamente avessas à educação científica e ao convívio plural e pacífico, todos constituem fartas evidências de uma semelhança estrutural com o discurso do ideal da razão pública, afinado com Rawls e, em menor medida, com Habermas.⁷³ E, portanto, com as mesmas críticas dirigidas a eles nos capítulos anteriores.

Como a argumentação da maioria incansavelmente observou, é extremamente dúbio que o ensino não confessional possa fazer jus ao núcleo de sentido do fenômeno religioso. Essa crítica se encontra potencializada pelo pensamento de Charles Taylor, na medida em que o ensino não confessional subestima a centralidade da espiritualidade, emoção, liturgia e encontro existencial nas religiões, com uma conceituação excessivamente cognitivista do fenômeno religioso, especialmente contestável dada à condição do sentir religioso em uma era

⁷² “Eu acho que a Constituição é um dos principais produtos do Iluminismo. Uma das principais consequências do Iluminismo foi a separação entre a educação e a fé, entre o Estado e a religiosidade. Portanto, a ideia de que, por convênio, não por concurso, tenha-se um padre dentro de uma sala de aula de uma escola pública, ou um rabino, ou um pastor protestante, ou um monge budista, ou um pai de santo, a mim, parece-me afrontar claramente a ideia de laicidade e de Iluminismo, tal como eu a interpreto” (BRASIL, 2017, p. 102). Não só o ministro Barroso se assemelha a Rawls e Habermas na sua admiração ao Iluminismo, como também revela uma visão da esfera pública como inerentemente avessa ao fenômeno religioso, remetendo novamente a discussão dos capítulos anteriores.

⁷³ Uma omissão lamentável nos votos da minoria é não se referir em nenhum momento a possibilidades de aprendizado mútuo e tradução, como o modelo de Habermas faz. Na verdade, poder-se-ia argumentar que o ambiente escolar, por meio do ensino não confessional, poderia constituir um espaço privilegiado para esse empreendimento (caso se admitisse a coerência da posição habermasiana, evidentemente).

secular. Além disso, a necessidade da exclusividade do ensino não confessional pode ser vista como uma espécie de “narrativa de subtração”, na medida em que minimiza o status desse ensino como uma construção cultural contingente a certas molduras identitárias e dependente de certas concepções de vida boa. Em suma, a tradução fiel de doutrinas religiosas para uma linguagem secular não confessional possui dificuldades semelhantes à tradução habermasiana.

Por outro lado, a posição que prosperou como decisão da Corte também não responde satisfatoriamente a esse desafio. O relato de Taylor evidenciou a contestabilidade das condições de crenças religiosas em decorrência da secularização, bem como a inescapabilidade de até mesmo o religioso se ver dentro de uma moldura imanente (*immanent frame*).⁷⁴ Ao negligenciar essa pressão cruzada (*cross pressure*), a argumentação da maioria em prol do ensino confessional parece assumir o mesmo binômio secular-religioso da posição minoritária, com a maior diferença sendo apenas uma inversão de qual pólo é valorizado. Por outro lado, ela também ignora certas dimensões do fenômeno religioso numa era secular, assumindo que o mais definitivo para a religião “pós-secular” seriam dogmas intelectuais de fé, ao invés de hábitos litúrgicos e a busca fragmentada pelo sagrado, pautada pela autenticidade,⁷⁵ ambos de difícil sistematização e transmissão por meio de aulas tradicionais de ensino religioso, mesmo confessional. Novamente, há dúvidas se a tradução postulada pode ser fielmente efetuada.

⁷⁴ “Então, a identidade achatada [*buffered identity*] do indivíduo disciplinado se move num espaço social construído, onde a racionalidade instrumental é um valor chave e o tempo é completamente secular. Tudo isso compõe o que eu tenho chamado de ‘moldura imanente’ [*immanent frame*]. Precisa-se adicionar apenas mais uma ideia de pano de fundo: que essa moldura constitui uma ordem ‘natural’, a ser contrastada com uma ‘sobrenatural’, um mundo ‘imanente’, contra um possivelmente ‘transcendente’ [...] A ordem imanente pode excluir o transcendente. Mas não o faz necessariamente. O que eu tenho descrito como a moldura imanente é comum a todos nós no Ocidente moderno, ou pelo menos é o que eu estou tentando retratar. Alguns de nós querem vivê-la aberta para algo além; alguns a vivem como fechada. É algo que permite o fechamento, sem demandá-lo” (TAYLOR, 2007, p. 542-544). É interessante ver como até mesmo o ministro Alexandre de Moraes ao recorrer às diferenciações tomistas entre teologia natural e revelada ainda opera nessa moldura, como o seu uso dessa distinção revela.

⁷⁵ Como James K. A. Smith (2014, p. 90) explicita: “Mas o que aparentemente não podemos escapar, aponta Taylor, é o formato de busca das nossas procuras na era presente. Então, enquanto algumas ‘almas conservadoras’ possam lamentar este ponto, ele pode simplesmente ser inescapável. Isso é o correlato da alegação de Taylor de que não há como voltar o relógio do desencantamento. Semelhantemente, a nossa era é uma era da autenticidade; é o nosso ambiente e, mesmo se emergirmos em identidades que questionam o expressivismo e o individualismo da ‘autenticidade’, não podemos escapar o fato de que vivemos numa era que torna isso uma opção. E então chegamos à irônica realidade: escolhemos renunciar a prioridade da escolha individual; a nossa busca nos leva de volta ao ancien régime. Isso é o que significa viver numa era secular (no sentido 3)”.

Portanto, ambas as posições tanto participam quanto ignoram a condição postulada por Taylor. Na sua visão, em se tratando da escolha entre a fé religiosa e a sua ausência, “a moldura secular, quando corretamente entendida, permite ambas as leituras, sem nos compelir a nenhuma delas. Se você compreender o nosso predicamento sem distorção ideológica e sem cegueira, você verá que ela exige de um jeito ou de outro um ‘salto de fé’” (TAYLOR, 2007, p. 55). Os dois modelos de ensino defendidos parecem ignorar e participar desse predicamento comum. Seja uniformizando esse salto de fé ou negando, o desafio da delimitação do religioso continua em pé diante de ambas as argumentações.

Em relação ao desafio da ética política do respeito, a posição da maioria parece mais facilmente vulnerável. A marginalização das considerações afetas à igualdade religiosa, a dificuldade de evitar que o proselitismo religioso seja favorecido em nome da confessionalidade do ensino religioso, a aparente isenção dos dogmas religiosos de análise científica e crítica mútua e uma hesitação sobre como incluir minorias religiosas são defeitos nessa posição que demonstram a ausência de um respeito pautado pelo reconhecimento de diferenças religiosas significativas.

Esses defeitos são intensificados quando se percebe a insuficiente consideração das peculiaridades do ambiente educacional nos votos desses ministros, especialmente quanto à sua pluralidade e formação crítica do indivíduo por meio do encontro da alteridade. Um ensino confessional é vulnerável na medida em que

o direcionamento a uma só doutrina da religião, além de ferir o plano constitucional por apresentar o pensamento de mão única, é atentatório ao direito subjetivo dos pais (em permitir com que os filhos recebam educação conforme a sua própria convicção religiosa) e das crianças (em receber um ensino de natureza pluralística), o que faria com que o Estado descumprisse com o seu dever. Não cabe ao Estado, portanto, interferir de tal forma, vez que abalaria a dignidade das pessoas enquanto *autonomia individual* para beneficiar uma ou outra religião no plano da mera doutrinação escolar, que se difere, pois, da sala de aula *plural*, ideologicamente *caótica*” (LOURENÇO & GUEDES, 2017, p. 158)

Essas objeções podem ser aprofundadas pelo modelo de Charles Taylor por destoarem de seus argumentos em prol de uma política do reconhecimento e da fusão de horizontes gadameriana na interação entre razões religiosas e seculares na esfera pública. A razão é que um ensino confessional de apenas uma religião impede o engajamento crítico e respeitoso, necessário ao convívio democrático, de diferentes visões substantivas do bem. Além disso, a posição da maioria corre o

risco de abandonar a neutralidade estatal diante de visões substantivas do bem ao disponibilizar, ainda que de forma facultativa, um ensino confessional institucionalizado e violar a liberdade religiosa que tanto almeja defender, por ter deixado de entendê-la de forma subjetiva e pessoal.

Por outro lado, os ministros vencidos também não lidam adequadamente com a ética política do respeito, especialmente por conta de sua visão do lugar das razões religiosas na esfera pública. A exclusividade do ensino não confessional nas escolas públicas pode ser vista como uma aplicação do *proviso* institucional de tradução habermasiano, na medida em que transporta o significado de contribuições religiosas privadas para esfera pública numa linguagem secular. Contudo, atraindo as críticas a esse *proviso* expostas no capítulo anterior, essa tradução constitui uma perda inaceitável do significado religioso que era o principal objeto de ensino e impede um encontro com a alteridade que deixe o outro ser outro num contraste genuíno de compreensões (TAYLOR, 2014). Isso pode ser visto no fato de muitas das objeções da minoria poderem ser aplicadas, sem muitas alterações, à própria ideia, constitucional, de qualquer tipo de ensino religioso nas escolas públicas.

Agora que ambas as posições se evidenciam como insuficientes diante da reiteração dos desafios da delimitação do religioso e da ética política do respeito, como o impasse, mais intenso do que nunca, pode ser resolvido?

Novamente, seria pretensioso demais pensar que o modelo de Taylor consegue resolver todas as complexas e variadas questões que esta controvérsia levanta. Basta ao escopo deste trabalho responder às perguntas inicial desta seção: dentro da moldura constitucional, fala-se de qual ensino religioso? E da religião de quem?

Por que não a religião (ou irreligião) de todos? Será possível imaginar um ensino religioso tão abrangente assim? Talvez o obstáculo para imaginá-lo esteja na própria divisão inicial entre ensino religioso confessional, interconfessional e não confessional, tomada desde o início da discussão como incontroversa com base na pesquisa de DINIZ et al. (2010). Essa obra reconhece a pluriconfessionalidade como modelo padrão de laicidade no Brasil estando embasada na anterioridade do fato religioso para o Estado brasileiro. Porém, questiona-se o último, por comprometer a igualdade discursiva religiosa. A maneira de garanti-la seria da seguinte forma:

A consideração equitativa entre diferentes pontos de vista morais em matéria de religião não se reduz à menção de determinadas crenças como *outras*, ou tendo seu sentido

apreendido a partir de uma referência que lhe é exterior. É essa posição ética diante da diversidade — a do reconhecimento da alteridade como fundamento da democracia — que garantirá que o ensino religioso nas escolas públicas não comprometa a laicidade do Estado brasileiro (DINIZ et al., 2010, p. 105)

Ocorre que tanto o ensino de apenas uma denominação religiosa quanto o estudo meramente descritivo e histórico-científico continuam considerando as crenças religiosas de um ponto de vista exterior e inóspito à alteridade. É por isso que a argumentação de todos os ministros parece provar demais: ou apenas o ensino confessional/interconfessional é religioso o suficiente ou apenas o ensino não confessional é laico o suficiente. Assim, nenhuma das duas posições consegue explicar a permissibilidade jurídica dos três modelos no ordenamento jurídico brasileiro. Porém, o maior problema de se restringir a apenas um desses modelos é que se preserva um ponto de vista exterior e uniforme do fenômeno religioso, seja pela via puramente descritiva, seja pela via puramente confessional (e prescritiva).

Porém, por que apenas um ponto de vista precisa ser apresentado? Por que o não se pode imaginar um modelo que realizasse justamente um encontro respeitoso entre diferentes confessionalidades, sem desprezar suas peculiaridades religiosas e litúrgicas, por meio da fusão de horizontes prezada por Taylor na sua linguagem de contraste perspicaz? Na verdade, isso até intensifica a formação educativa das crianças e adolescentes como cidadãos na matéria de ensino religioso, pois os equipa e prepara para o diálogo na esfera pública respeitoso, mas crítico, pautado por Taylor, ao introduzi-lo no próprio ambiente escolar.

Assim, talvez o caminho a ser seguido não fosse a mera validação da situação de clara desigualdade de representação religiosa no ensino religioso das escolas públicas, muito bem exposta na pesquisa de DINIZ et al., 2010. Também não seria transformar o ensino religioso em uma matéria avessa a confessionalidades específicas. Mas o estabelecimento de parâmetros educacionais mínimos e vias institucionais para que a matéria de ensino religioso fosse sempre aberta a uma diversidade crescente de discursos religiosos. O que precisa ser rejeitada é a monoconfessionalidade, religiosa ou secular.

Para isso, seria necessário um grande esforço criativo de tentar visualizar um novo modelo pedagógico do ensino religioso que respeitasse as considerações acima. O Supremo Tribunal Federal, ao invés de simplesmente escolher entre opções pré-existentes de uma limitada taxonomia, poderia estabelecer, em sua interpretação conforme à Constituição, padrões e critérios normativos para a busca

de um novo modelo pedagógico ou para a avaliação normativa dos que já foram criados em cada estado da federação ou que são discutidos na academia. E, ao julgar a improcedência da ação sem maiores delineamentos, a Suprema Corte perdeu essa oportunidade, que custará emergir de novo.

5. CONCLUSÃO

O que se pode dizer sobre o acórdão da ADI 4439, afinal? Diante de todos os abusos e exageros inconstitucionais em que o ensino religioso no sistema público de ensino foi utilizado como justificativa de proselitismo religioso e imposição antidemocrática, como manter plausível a sua modalidade confessional sem violar a ordem constitucional brasileira foi um desafio constante perante os ministros que apreciaram essa ação constitucional.

Outro vértice do desafio foi como preservar o respeito à singularidade da concepção religiosa de cada cidadão sem permitir que mais uma concepção de boa vida, agora secular, tome conta justamente da matéria escolar aparentemente mais cara ao religioso, a saber, o próprio ensino religioso.

Por esse desafio fazer parte do debate mais amplo sobre o lugar das razões religiosas na esfera pública, diversas complexidades foram somadas a uma empreitada que de início parecia simples. O ensino religioso pode permitir que uma religião faça discípulos na educação pública (mesmo numa matéria facultativa)? Mais, que faça discípulos de todas as religiões (mesmo numa matéria facultativa)? E é possível separar essas duas perguntas?

O presente trabalho teve seu objetivo geral alcançado na medida em que mostrou que essas três perguntas só podem ser respondidas quando se esclarece teoricamente o lugar das razões religiosas na esfera pública. Foi possível observar como determinados pressupostos, às vezes diretamente extraídos de Rawls e Habermas, assumidos pelos ministros conduziram o rumo geral de seus votos. Além disso, a crítica aprimorada extraída da obra de Charles Taylor foi capaz de desvelar inconsistências que se estendiam às próprias posições dos ministros no julgamento da ADI 4439.

Nesse sentido, o breve panorama sobre o debate acadêmico sobre o lugar das razões religiosas na esfera pública foi introduzido com a agenda estabelecida pelo americano John Rawls e as principais críticas à sua proposta resumidas nos desafios da delimitação do religioso e da ética política do respeito. Foi observado que, embora o modelo defendido por Habermas avance significativamente na resolução desses desafios, ainda havia pontos de tensão a serem tratados.

Logo, aprofundando os dois desafios que guiaram a discussão deste trabalho, o pensamento de Charles Taylor sobre a questão foi apresentado numa comparação crítica com a estrutura teórica habermasiana. As vantagens da explicação e proposta do canadense foram postas em evidência tanto pelo aprofundamento do desafio da delimitação do religioso com sua teoria da secularização quanto com o desenvolvimento do desafio da ética política do respeito com sua teoria da constituição ética substantiva da identidade. Por outro lado, seu modelo para a inserção das razões religiosas na esfera pública por meio da fusão de horizontes gadameriana se provou um dispositivo mais proveitoso que o proviso institucional de tradução habermasiano.

Tendo tais fundamentos teóricos em mente, os dois grupos de votos dos ministros do Supremo Tribunal Federal tiveram inconsistências chave apontadas com base nos dois desafios, especialmente após serem enriquecidos e detalhados pela obra de Taylor. Por outro lado, um chamado por uma redefinição do próprio ensino confessional foi posto como essencial para a resolução criativa da questão, de modo a transcender as aporias dos dois grupos de votos, os quais compartilham ironicamente da mesma moldura teórica que Taylor tanto almeja afastar e substituir com sua fusão de horizontes no diálogo entre diversas razões religiosas e seculares na esfera pública.

Assim, a hipótese majoritariamente negativa desta pesquisa foi confirmada. As argumentações de todos os votos no julgamento da ADI 4439 pelo Supremo Tribunal Federal não resistem a um escrutínio embasado num modelo teoricamente robusto do lugar das razões religiosas na esfera pública, como o de Charles Taylor. Desse modo, o resultado da presente pesquisa permite confirmar razoavelmente a alta densidade do impacto de um modelo teórico sobre as razões religiosas na esfera pública no julgamento judicial da Suprema Corte, além de exibir a importância de buscar-se o modelo mais sólido possível.

Como obra majoritariamente negativa, é evidente que esta pesquisa não pode responder a todas as perguntas associadas a ADI 4439, muito menos prover um pretense substitutivo à decisão final do Supremo Tribunal Federal. Além de questões de outra natureza que fugiam ao escopo deste trabalho, as poucas sugestões positivas de um modelo de ensino confessional que supere as aporias da discussão ocorrida na Suprema Corte são pequenos sinais apontando o caminho para novas

contribuições acadêmicas suprirem as lacunas desta pesquisa. Afinal, a improcedência do pedido e a legitimação constitucional do ensino confessional em nada impedem a validação e promoção de um novo modelo de ensino religioso que vença a dicotomia entre ensino confessional e não confessional.

Por conseguinte, a complexidade envolvida na redefinição e reformulação de um modelo de ensino religioso que seja genuinamente religioso e irreduzivelmente respeitoso, plausivelmente confessional e inegociavelmente plural, que permita a fluência nos dialetos do debate público democrático, em vez de meramente trazer traduções rápidas (e mal-feitas) em linguagens puramente seculares e puramente dogmáticas, foi deixada para ser enfrentada em pesquisas futuras. Finalmente, então, ter-se-á um ensino religioso que não irá privilegiar ou silenciar cada uma das vozes religiosas e seculares sobre o bom viver. Os discípulos de todas as religiões (e irreligiões), quem sabe, poderão até conversar entre si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Fábio Portela de. **Liberalismo Político, Constitucionalismo e Democracia: A Questão do Ensino Religioso nas Escolas Públicas**. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAUJO PINTO, Cristiano Paixão. “Arqueologia de uma distinção – o público e o privado na experiência histórica do direito”. In: OLIVEIRA PEREIRA, Claudia Fernanda (org.). **O novo direito administrativo brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2003.

ASAD, Talal. “Reading a Modern Classic: W.C. Smith’s ‘The Meaning and End of Religion’” **History of Religions**. V. 40, n.3, 2001, p. 205-222.

ASAD, Talal **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

AUDI, Robert, WOLTERSTORFF, Nicholas. **Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1997.

BAUBÉROT, Jean & MILOT, Micheline. **Laïcités sans frontières**. Paris: Seuil, 2011.

BERNSTEIN, Richard. **Abuse of Evil: The Corruption of Politics and Religion since 9/11**. Themes for the 21st Century Series. Cambridge: Polity Press, 2005.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439**. Acórdão. Rel. Ministro Roberto Barroso. Tribunal Pleno. Brasília, 27 de set, 2017. Disponível em <<http://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=314650271&ext=.pdf>> . Acesso dia 22 mai. 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Petição inicial referente à Ação Direta de Inconstitucionalidade. 4439**. Brasília, 2010

BRUCE, Steve. **Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CANOTILHO, José Gomes. **Direito constitucional**. Coimbra: Almedina, 1993.

CHAPLIN, Jonathan, “Beyond Liberal Restraint: Defending Religiously-Based Arguments in Law and Public Policy,” **U.B.C. Law Review**. V. 33, n.3, 2000, p. 618-646.

CHAPLIN, Jonathan, "Law, Religion and Public Reasoning" In: **Oxford Journal of Law and Religion**, V. 1, n. 2, 2012, pp. 319–337

CLOUSER, Roy A. **The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories**. 3ª edição. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

COSTA, André. **Habermas on Religion in the Public Sphere: a post-secular conservative critique**. Dissertação (Master of Arts in Interdisciplinary Humanites) -The Faculty of Graduation - Trinity Western University, p. 140, 2015.

COUTINHO, José Pereira. "Religião e outros conceitos" **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Vol. XXIV, 2012, p. 171-193.

DE CARVALHO, Guilherme. **Teísmo cristão e ciência: o pensamento de Roy Clouser**. 2016. Disponível em: <<https://www.cristaosnaciencia.org.br/recursos/teismo-cristao-e-ciencia-o-pensamento-de-roy-clouser/>>. Acesso em: 04.05.2019.

DESOUZA, Nigel. "Models of Moral Philosophy: Charles Taylor's critique of Jürgen Habermas" In: **Eidos**. V. 15, n. 1, janeiro de 1998, pp. 55-78.

DILLON, Michele. "Jurgen Habermas and the Post-Secular Appropriation of Religion: A Sociological Critique" In: GORSKI et al., **The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society**. New York: New York University Press, 2012.

DINIZ, D., LIONÇO, T. e CARRIÃO V. **Laicidade e Ensino Religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO, Letras Livres, EdUnB, 2010.

DOMINGO, Rafael. "Religion for Hedgehogs? An Argument against the Dworkinian Approach to Religious Freedom". **Oxford Journal of Law and Religion**. V. 2, n. 2, outubro de 2013, pp. 371-392.

EBERLE, Chris e CUNEO, Terence, "Religion and Political Theory" In: ZALTA, Edward (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/public-reason/>>. Acesso em 18.04.2019.

GONZÁLEZ et al. "Beyond the Conflict: Religion in the Public Sphere and Deliberative Democracy". **Res Publica**. V. 15, 2009, p. 251-267.

GORDON, P. E. "The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's 'A Secular Age'" **Journal of the History of Ideas**. V. 69, n. 4, outubro de 2008, p. 647-673.

HABERMAS, Jürgen e RATZINGER, Joseph. **Dialética da Secularização: sobre razão e religião**. Florian Schuller (org.). Trad. Alfred J. Keller. 1a ed. Aparecida, SP: Editora Idéias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen e TAYLOR, Charles, "Dialogue" In: MENDIETA, Eduardo e VANANTWERPEN, Jonathan (orgs.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

HABERMAS, Jürgen. "Religion in the public sphere" **European Journal of Philosophy**. V. 14, n. 1, 2006, p. 1-25.

_____. "Reconciliation through the Public Use of reason: Remarks on John Rawls' Political Realism" **The Journal of Philosophy**. V. 92, março de 1995, p. 109-131.

_____. "The Political': The rational meaning of a questionable inheritance of political theology" In: MENDIETA, Eduardo e VANANTWERPEN, Jonathan (orgs.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

_____. "Notes on a post-secular society". **New Perspectives Quarterly**. V. 25, n.4. 2008, p. 17-29.

_____. **Moral Consciousness and Communicative Action**. Trad. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. (Cambridge, MA: MIT Press, 1990)

HUNG, A.T.W. "Habermas and Taylor on Religious Reasoning in a Liberal Democracy" **The European Legacy: Toward New Paradigms**. V. 22, n. 5, 2017, p. 549-565.

INAZU, John D. **Confident Pluralism: Surviving and Thriving through Deep Difference**. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

JUNKER-KENNY, Maureen. **Habermas and Theology**. Londres e Nova York: T&T Clark International, 2011.

LAFONT, Cristina. "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas' Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies" **Constellations**. V. 14, n. 2, 2007, p. 239-259.

LEHMAN, Glen. "Perspectives on Charles Taylor's reconciled society: Community, difference and nature". **Philosophy & Social Criticism**. V. 32, n. 3, 2006, p. 347-376.

LEVIN, Yuval. **The Fractured Republic: Renewing America's Social Contract in the Age of Individualism**. New York: Basic Books, 2016.

MACHADO, Jônatas. "Liberdade Religiosa numa comunidade constitucional inclusiva; dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos". In: **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**, 1996.

MACHADO, Jônatas. **Estado Constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

O'DONOVAN, Oliver. **The Desire of the Nations: Rediscovering the roots of political theology**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KLOPP, R. L. **The Sources of Secularity: The making of Charles Taylor's theory of secularization**. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculté de Théologie et Sciences Religieuses - Université Laval. Quebec, p. 144, 2009.

LOURENÇO, Cristina Sílvia Alves; GUEDES, Maurício Sullivan Balhe. "O STF e o ensino religioso em escolas públicas: pluralismo educacional, laicidade estatal e autonomia individual". **Revista de Investigações Constitucionais**, Curitiba, vol. 4, n. 3. p. 145-165, set./dez. 2017.

MALPAS, Jeff. "Hans-Georg Gadamer" In: ZALTA, E. N. (org.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edição de 2018. Acesso em 21.05.2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/gadamer/>>.

MOZUMDER, Mohammad. **Interrogating Post-Secularism: Jurgen Habermas, Charles Taylor and Talal Asad**. Dissertação (Master of Arts) - School of Arts and Science - University of Pittsburgh, p. 85, 2011.

NERI, Mateus Côrtes (coord.). **Novo Mapa das Religiões**. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.

PLANTINGA, Alvin. **Warranted Christian Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

QUONG, Jonathan, "Public Reason" In: ZALTA, Edward (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/public-reason/>>. Acesso em 18.04.2019.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Editora Ática, 2000 [1993].

_____. "The Idea of Public Reason Revisited" **The University of Chicago Law Review**. V. 64, n.3, 1997.

SARMENTO, Daniel. "Legalização do Aborto e Constituição" In: SARMENTO, Daniel e PIOVESAN, Flávia (orgs.). **Nos limites da vida: aborto, clonagem humana e eutanásia sob a perspectiva dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, pp. 3-52.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. **O religioso nas escolas públicas do Brasil: implicações epistemológicas em um discurso conflitivo, entre a laicidade e a confessionalidade num estado republicano**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Instituto de Ciências Humanas - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

SMITH, James K. A. "Secular Liturgies and the Prospects for a 'Post-Secular' Sociology of Religion" In: GORSKI et al., **The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society**. New York: New York University Press, 2012.

SMITH, James K. A. **How (not) to be secular: reading Charles Taylor**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2014.

SMITH, James K. A. **Awaiting the King: Reforming public theology**. Grand Rapids, MI: Baker Publishing House, 2017.

SPOHN, Ulrike. "A difference in kind? Jurgen Habermas and Charles Taylor on Post-secularism" In: **The European Legacy: Toward New Paradigms**. V. 20, n.2, 2015, p. 120-135.

TAYLOR, Charles e MACLURE, Jocelyn. **Secularism and Freedom of Conscience**. Trad. Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

TAYLOR, Charles. **A Catholic Modernity?** Marianist Award Lecture, 1996. Dayton: Dayton University, 1996.

_____. **A ética da autenticidade**. São Paulo: é realizações, 2011.

_____. **A Secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

_____. **Sources of the Self: The Making of Modern Identity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

_____. "Why we need a radical redefinition of Secularism" In: MENDIETA, Eduardo e VANANTWERPEN, Jonathan (orgs.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

_____. "Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again'". **European Journal of Philosophy**. V. 7, n. 2, 1999, p. 158-163.

_____. "Taylor's Response". **Eidos**. V. 15, n. 1, janeiro de 1998, p. 84-87, (1998a).

_____. "Modes of Secularism" In: BHARGAVA, R. (org.) **Secularism and Its Critics**. Delhi: Oxford University Press, (1998b).

_____. "Comments and Replies". **Inquiry**. V. 34, junho de 1991, pp. 237-254.

_____. "The Politics of Recognition". GUTMANN, Amy (ed.) **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 25-73.

_____. **Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

_____. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VALLIER, Kevin, "Public Justification". In: ZALTA, Edward (org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/public-reason/>>. Acesso em 18.04.2019.

WOLTERSTORFF, Nicholas. "On Secular and Religious Groundings of Human Rights." In: CUNEO, Terrence (org.) **Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

_____. **Justice: Rights and Wrongs**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

ZIZEK, Slavoj. **The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity**. Cambridge, MA: MIT, 2003.